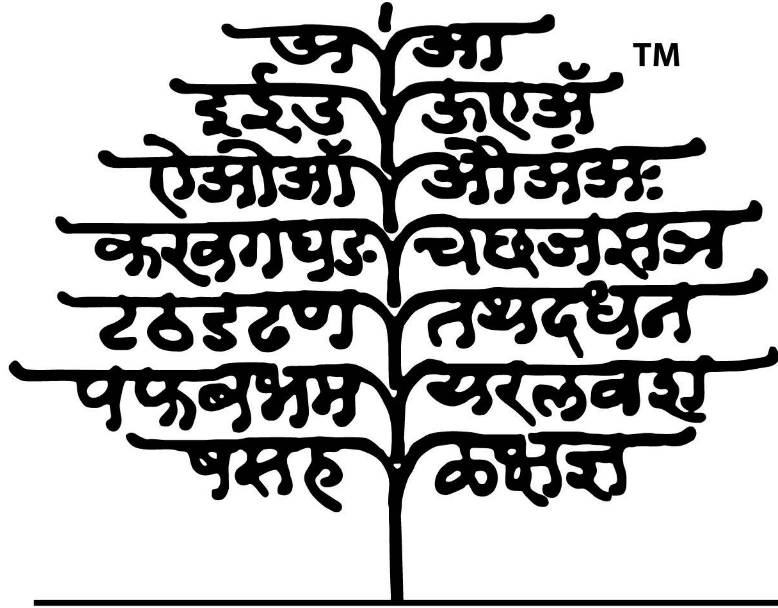
नवभारत

वर्ष ४६ । अंक २-३ । नोव्हें.-डिसें. १९९२ (कार्तिक-मार्गशीर्ष-पौष, शके १९१४)

अनुक्रमणिका





मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४६ । अंक २-३ । नोव्हें.-डिसेंबर ९२
कार्तिक-मार्गशीर्ष-पौष, शके १९१४
किंमत १५ रुपये. वार्षिक वर्गणी ६० रुपये.
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ५००/–   संस्था : रु. ७५०/–

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, ' नवभारत ' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, ' नवभारत ' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकासाठी ' स्थायी निधी ' निर्माण केला आणि अनुदानही दिले आहे.

अनुक्रमणिका





नवभारत

नोव्हें.-डिसें. १९९२

अनुक्रम

लेखक-परिचय

■ **रा. भा. पाटणकर** : मुंबई विद्यापीठात इंग्रजी विभागात प्राध्यापक; २ शाकुंतल, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई–५१ ■ **श्रीनिवास दीक्षित** : तत्त्वज्ञानाचे निवृत्त प्राध्यापक, राजाराम कॉलेज, कोल्हापूर; निवास : २१, आयडियल सोसायटी, सागरमाळ, कोल्हापूर–४१६००८. ■ **व. त्रिं. चिपळोणकर** : निवृत्त प्राध्यापक, भौतिकी विभाग, 'इन्स्टिटयूट ऑफ सायन्स', मुंबई; फ्लॅट नं. १०६, अभिनव अपार्टमेंट्स, ९९६ नवी पेठ, पुणे–४११०३०. ■ **म. अ. मेहेंदळे** : महाभारत विभाग, भांडारकर प्राच्यविद्या मंदिर, पुणे–४४; बी-४, प्रबोधन हाउसिंग सोसायटी, ६१/९–१० कर्वे रोड, पुणे–४११००४. ■ **भाऊ धर्माधिकारी** : स्वातंत्र्याच्या आंदोलनातील एक ज्येष्ठ विधायक कार्यकर्ते व विचारवंत, 'निवारा', ६०/१३, भारती निवास सह. सोसायटी, एरंडवणे, पुणे–४११००४.

अनुक्रमणिका

संपादकीय

इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव (४)*

आधुनिक काळात, आधुनिक बौद्धिक संस्कृतीच्या संदर्भात, पारंपरिक धार्मिक श्रद्धेच्या आशयात परिवर्तन झाले आहे, तिचे 'परिष्करण' झाले आहे असे आपण म्हटले. ह्या परिवर्तनाचे स्वरूप समजून घेतले पाहिजे.

आधुनिक बौद्धिक संस्कृतीचा उदय आणि विकास युरोपीय समाजात, म्हणजे परंपरेने ख्रिस्ती असलेल्या समाजात झाला. वैज्ञानिक विचारपद्धती आणि तिच्यावर आधारलेले, दृश्य विश्वाविषयीचे मर्यादित पण भक्कम आणि वाढत जाणारे ज्ञान हा ह्या बौद्धिक संस्कृतीतील एक महत्त्वाचा घटक आहे. ख्रिस्ती धार्मिक श्रद्धेने स्वीकारलेले किंवा तिच्यात अनुस्यूत असलेले काही सिद्धान्त आणि विज्ञानात सिद्ध झालेले काही सिद्धान्त परस्पर-विसंगत होते, ह्यामुळे ख्रिस्ती धर्मगुरूंनी अशा वैज्ञानिक सिद्धान्तांना पाखंडी म्हणून विरोध केला, चर्चच्या प्रतिष्ठेचा आणि अधिकाराचा वापर करून ह्या सिद्धान्तांचे समर्थन करणाऱ्या वैज्ञानिकांना दडपण्याचा प्रयत्न केला ही ऐतिहासिक कथा सर्वांच्या परिचयाची आहे. चर्चला हादरा देणारे दोन वैज्ञानिक सिद्धान्त म्हणजे कोपर्निकस उपपत्ती आणि डार्विनप्रणीत जीवजातींच्या उत्क्रांतीचा सिद्धान्त. आपण नेहमी मानतो त्याप्रमाणे पृथ्वी विश्वाचा केंद्रबिंदू आहे, आणि सूर्य, चंद्र, ग्रहगोल, तारे-नक्षत्रे पृथ्वीभोवती फिरतात असे नसून, सूर्य हा अनेक ताऱ्यांपैकी एक तारा आहे आणि पृथ्वी आणि ग्रह सूर्याभोवती फिरतात असे कोपर्निकसची उपपत्ती सांगते. ख्रिस्ती चर्चने ह्या उपपत्तीला प्रखर विरोध केला, ह्यात काही संशय नाही. (पण पृथ्वी विश्वाच्या केंद्रस्थानी आहे हा एक ख्रिस्ती धार्मिक सिद्धान्त आहे असे म्हणता येत नाही. ती आपणा सर्वांची एक लौकिक समजूत आहे. बायबलमधील काही वचनांच्या आधारे तिचे समर्थन करता येते हे मात्र खरे आहे.) पृथ्वीवर ज्या जीवजाती सध्या आढळतात त्या आज त्यांची जी स्वरूपे आहेत त्याच स्वरूपात एका काळीच अस्तित्वात आल्या आणि त्याच स्वरूपात टिकून राहिल्या असे नसून आज ज्या प्रकारच्या जीवजाती अस्तित्वात आहेत त्या, इतिहासात नामशेष झालेल्या अन्य जीवजातींपासून उत्क्रांत होत आल्या आहेत आणि ही उत्क्रांती भौतिक नियमांना अनुसरून घडून आली आहे हे डार्विनच्या उपपत्तीचे सार आहे. तिचा एक उपसिद्धान्त असा की माणूसही अन्य, 'कनिष्ठ' जीवजातींपासून उत्क्रांत झाला आहे. ही उपपत्ती अर्थात एका मध्यवर्ती ख्रिस्ती धार्मिक सिद्धान्ताला जाऊन भिडते. हा सिद्धान्त असा की माणूस हा इतर प्राण्यांहून मूलतः वेगळा आहे कारण ईश्वराचे प्रतिरूप असलेला अमर आत्मा माणसाला ईश्वराकडून लाभलेला असतो, तसा आत्मा इतर प्राण्यांना नसतो आणि म्हणून माणसाला शारीरिक मरणापलीकडचे असे भवितव्य असते. मानवजाती जर 'कनिष्ठ' प्राणिजातींपासून उत्क्रांत झाली असेल तर अर्थात माणूस त्यांच्यासारखाच, ज्याचे संपूर्ण जीवन निसर्गाच्या परिसरात जगले जाते आणि शारीरिक मृत्यूनंतरचे अस्तित्व ज्याला असू शकत नाही असा प्राणी असणार. कोपर्निकस सिद्धान्तापेक्षा डार्विनची उपपत्ती ख्रिस्ती धार्मिक श्रद्धेला अधिक हानिकारक ठरेल अशी आहे. विज्ञान आणि धार्मिक श्रद्धा ह्यांतील ह्या विरोधामुळे धार्मिक श्रद्धेच्या प्रामाण्याविषयी आणि व्याप्तीविषयी पुर्नविचार करणे विचारी व्यक्तींना भाग पडले.

एक गोष्ट, ह्या संदर्भात, ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. वैज्ञानिक ज्ञानाच्या विकासाला ज्यांनी हातभार लावला त्यांतील अनेकजण श्रद्धावान ख्रिस्ती होते. न्यूटन सर्वश्रेष्ठ वैज्ञानिक मानला जातो. तो

* या संपादकीयाचे पहिले तीन भाग जाने.-फेब्रु. ९२, मार्च-एप्रिल-मे ९२ व जून ९२ या अंकांत प्रसिद्ध झाले होते. हा चवथा भाग. – संपादक

अनुक्रमणिका

गुह्यवादी पंथ आहेत. ते श्रद्धेवर आधारलेले आहेत. इंद्रियानुभव आणि तर्क ह्यांद्वारा लाभणाऱ्या लौकिक ज्ञानाच्या वर्तुळातून उडी घेऊन माणूस जेव्हा श्रद्धेच्या प्रांगणात ठाकतो तेव्हा तो धर्माच्या क्षेत्रात प्रविष्ट झालेला असतो. लौकिक ज्ञानापासून श्रद्धेकडे नेणारा तार्किक मार्ग नाही; ह्या दोन क्षेत्रांना जोडणारा पूल नाही.

विवेकवाद श्रद्धेला मानवी जीवनात, ज्ञानाच्या क्षेत्रात कोणतेही स्थान देत नाही. विवेकवादाचा उदय झाल्यानंतर ज्यांना धर्म हवा होता त्यांना ख्रिस्ती धार्मिक सिद्धान्त श्रद्धेने स्वीकारावे लागतात असे नाही, ते विवेकाधिष्ठित (रॅशनल) आहेत असे दाखवून द्यावे लागले. 'ख्रिस्ती धार्मिक सिद्धान्त गूढ नाहीत असा दावा करणारे अनेक ग्रंथ १८ व्या शतकात धर्मशास्त्रज्ञांनी (थिऑलॉजिअन्स) लिहिले आहेत. आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास हा त्याच्या एका अंगाने पाहता विवेकवाद आणि धार्मिक श्रद्धा ह्यांमधील विवादाचा इतिहास आहे. कान्टने मांडलेली भूमिका हा ह्या इतिहासाचा एक महत्त्वाचा टप्पा आहे.

कान्टची भूमिका दुहेरी आहे. तिचा एक भाग असा, की मानवी ज्ञानाची घडण ही अवकाशात (स्पेस) असलेल्या आणि कालात (टाइम) बदलत जाणाऱ्या वस्तूंविषयीचे जे इंद्रियजन्य अनुभव असतात त्यांनी, आणि ह्या अनुभवांचे संघटन करणाऱ्या द्रव्य-गुण किंवा कार्यकारणभाव इ. ज्या संकल्पना असतात त्यांनी बांधलेली असते. ह्या ज्या संघटनात्मक संकल्पना असतात त्यांचा वापर अवकाशात आणि कालात असणाऱ्या आणि इंद्रियानुभवात प्रतीत होणाऱ्या वस्तू-घटना यांच्या पलीकडे करता येत नाही. उदा., विशिष्ट अवकाशात आणि कालात असलेल्या आणि जिच्या संदर्भात आपल्याला इंद्रियसंवेदना लाभल्या आहेत (किंवा लाभू शकतील) अशा वस्तू-घटनेविषयीच 'तिचे कारण काय आहे ?' हा प्रश्न अर्थपूर्ण ठरतो. आणि ह्या प्रश्नाचे उत्तर अशाच स्वरूपाच्या दुसऱ्या वस्तू-घटनेचा निर्देश करून देणे योग्य असते. म्हणजे हे कारणही विशिष्ट अवकाश-काली असलेली आणि इंद्रियानुभवाला प्रतीत होणारी वस्तू-घटनाच असू शकते. (परमाणू इ. इंद्रिय-संवेदनांत प्रतीत न होणाऱ्या 'सूक्ष्म' वस्तूंचा कारण म्हणून आपण उल्लेख केला तर ह्या परमाणूंचा इंद्रियसंवेदनांत प्रतीत होणाऱ्या 'स्थूल' वस्तूंशी परंपरेने संबंध जोडावा लागतो; आणि हे परमाणू विशिष्ट काली, विशिष्ट अवकाशात होते असे त्यांचे वर्णन करता यावे लागते.) तेव्हा उदा., ह्या समग्र विश्वाचे कारण काय आहे ? हा एक फोल प्रश्न आहे. कारण समग्र विश्व ही विशिष्ट अवकाशात आणि विशिष्ट काळात असलेली आणि इंद्रियानुभवाला प्रतीत होणारी अशी वस्तू नाही. अशा सर्व वस्तूंचा समुदाय म्हणजे विश्व असे मानावे असे जर कुणी म्हटले तर 'अशा वस्तूंचा समग्र समुदाय' अशी संकल्पना करता येत नाही हे ह्या म्हणण्याला दिलेले उत्तर राहील. कारण ह्या सर्व अवकाशातील वस्तू आहेत आणि कितीही विस्ताराच्या अवकाशाची (किंवा कालाची) कल्पना आपण केली तरी ह्या अवकाशापलीकडचा अवकाश असतो (किंवा कालापलीकडचा काल असतो) अशीच आपली अवकाशाविषयीची (किंवा कालाविषयीची) कल्पना असते. तेव्हा 'समग्र विश्व' ही कल्पनाच अर्थपूर्ण कल्पना नाही. आणि ह्या समग्र विश्वाचे जे कारण असेल तेही अवकाशात (आणि कालात) असलेले कारण असले पाहिजे. म्हणजे ते समग्र विश्वाचे कारण असू शकत नाही कारण ते स्वतःच विश्वाचा एक घटक आहे. ते इतर सर्व वस्तूंचे कारण आहे आणि स्वतःचेही कारण आहे, आत्मकारण आहे असेही म्हणता येत नाही कारण, जे कारण असेल ते कालात नियमाने कार्यापूर्वी अस्तित्वात असावे लागते आणि एखादी वस्तू अस्तित्वात येण्यापूर्वी अस्तित्वात होती हे म्हणणे आत्मविसंगत आहे. तेव्हा, 'समग्र विश्वाचे कारण काय आहे ?' हा अर्थपूर्ण प्रश्नच नाही. 'समग्र विश्वाचा निर्माता' किंवा 'ईश्वर' ही फोल, पोकळ कल्पना आहे. 'ईश्वर आहे की नाही ?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर आपण देऊ शकत नाही असे कान्टचे म्हणणे नाही. तर 'ईश्वर' ह्या संकल्पनेला आपण सुसंगत असा आशय देऊ शकत नाही अशी त्याची भूमिका आहे.

कान्टच्या भूमिकेचा हा एक भाग आहे. दुसरा भाग असा की माणसाचा समग्र अनुभव घेतला तर तो इंद्रियगोचर वस्तूंच्या ज्ञानापुरता मर्यादित नाही. उदा., माणसाला नैतिक जाणीव असते. विशिष्ट परिस्थितीत एखादे कृत्य करणे हे माझे कर्तव्य आहे असे काही निकषांचा वापर करून, तो ठरवितो आणि ह्या निर्णयात ते कृत्य करायला मी बांधलेलो आहे, ते कृत्य करणे मला आवडो, नावडो, त्याचे संभाव्य परिणाम इष्ट असोत,

वृत्तीने आणि आचरणाने धार्मिक होता की नाही हा प्रश्न बाजूला ठेवला तरी तो सश्रद्ध खिस्ती होता ह्यात शंका नाही. गणितात आणि भौतिकीत संशोधन करण्याला त्याने जेवढा वेळ दिला त्यापेक्षा अधिक काळ त्याने देवशास्त्र (थिऑलॉजी) आणि अल्केमी ह्या विषयांत संशोधन केले आहे. (अनेक भारतीय वैज्ञानिक फलज्योतिषशास्त्राप्रमाणे सुमूहूर्त शोधून त्या वेळी आपल्या महत्त्वाच्या संशोधनाला प्रारंभ करतात ह्यामुळे आश्चर्यचकित आणि व्यथित होणारे पुरोगामी विचारवंत आपल्या परिचयाचे आहेत. न्यूटनच्या चरित्राचा हा भाग त्यांना परिचित झाला तर त्यांची व्यथा कमी झाली नाही तरी त्यांची आश्चर्याची भावना सौम्य होईल.) डार्विनप्रणीत उत्क्रांतिवाद एक जीवशास्त्रीय उपपत्ती म्हणून स्थिर झाल्यानंतरही खिस्ती धार्मिक श्रद्धा अभंग राहिली. सश्रद्ध खिस्ती धर्मगुरू जीवशास्त्रीय संशोधनात भाग घेत राहिले. ह्याचा अर्थ असा होतो की वैज्ञानिक विचारपद्धतीला गवसणारी दृश्य विश्वाविषयीची सत्ये आणि पारंपरिक खिस्ती श्रद्धेतील काही सिद्धान्त ह्यांच्यात तार्किक विसंगती आहे असे प्रथमदर्शनी जरी दिसून आले तरी ह्या विसंगतीचे निरसन करण्याचे काही तार्किक मार्ग असणार; आणि हे मार्ग म्हणजे केवळ स्वतःला फसविण्याचे मार्ग असणार असे गृहीत धरून चालणार नाही.

विशिष्ट वैज्ञानिक सत्यांकडून धार्मिक श्रद्धेला मिळालेले आव्हान हा आधुनिक काळात धार्मिक श्रद्धेपुढे ठाकलेल्या आव्हानाचा केवळ एक भाग होता. आधुनिक विवेकवादाने धार्मिक श्रद्धेपुढे अधिक व्यापक आव्हान खडे केले होते. इंद्रिजन्य पुरावा आणि ह्या पुराव्याशी सुसंगत ठरेल असा तर्क ह्यांद्वारा प्राप्त होणारे ज्ञान तेवढेच प्रमाण ज्ञान होय आणि ज्या वस्तूविषयीची आणि त्यांच्या स्वरूपाविषयीची विधाने ह्या ज्ञानात सामावलेली असतात, तेवढ्याच आणि त्या स्वरूपाच्याच वस्तू विश्वात आहेत असे आपण मानू शकतो, त्यांच्या पलीकडे जाऊन विश्वात आणखी काय आहे ह्याविषयी आपण काही विधान केले तर ते सत्य असण्याची फार तर शक्यता असते पण ते सत्य आहे असे ठामपणे मानणे अविवेकी आहे ही विवेकवादी भूमिका होय. थोडक्यात ज्ञानाच्या क्षेत्रात श्रद्धेला स्थानच नाही.

खिस्ती श्रद्धेविषयीची पारंपरिक संकल्पना अशी होती की ही श्रद्धा म्हणजे गूढ विद्या (मिस्टरी) आहे. मानवी संस्कृतीत धर्माची जी उत्क्रांती होत आली आहे तिच्यात असे अनेक गूढवादी पंथ विकसित झालेले आहेत असे दिसून येते. उदा., ऑर्फिक पंथ हा एक गूढवादी संप्रदाय होता. अनेक भारतीय संप्रदाय, उदा., तंत्रमार्ग, हे गूढवादी होते. गूढवादी संप्रदायाची बौद्धिक बैठक अशी की विश्व आणि माणूस ह्यांच्या अंतरंगाविषयीचे सत्य हे गुह्य असते, दडलेले असते, नेहमीच्या अनुभवाला आणि अनुभवाधिष्ठित तर्काला त्याचे आकलन होत नाही, त्याचे साक्षात दर्शन व्हावे लागते, हे साक्षात दर्शन प्राप्त करून घेण्याचा अधिकार संपादन करावा लागतो आणि त्यासाठी साधना करावी लागते. ही साधना करायला एखादी व्यक्ती कधी प्रवृत्त होईल ? असे काही तरी गुह्य सत्य आहे, केवळ अधिकारी व्यक्तीलाच त्याचे साक्षात दर्शन होते, आणि विशिष्ट साधनेद्वाराच हा अधिकार संपादन करता येतो असा ज्याचा ठाम विश्वास असेल तो माणूसच ही साधना करायला प्रवृत्त होईल. म्हणजे ह्या श्रद्धेच्या सत्यतेची प्रत्यक्ष प्रचीती ज्याला आलेली नाही आणि तरीही तिने घालून दिलेल्या मार्गावर ज्याची श्रद्धा आहे असा माणूसच साधक बनू शकेल. पण मग कोणत्याही विशिष्ट साधकाच्या बाबतीत हा प्रश्न उपस्थित होईल : ह्या पंथाने जायला प्रवृत्त होण्यासाठी जी प्राथमिक श्रद्धा आवश्यक असते ती ह्या साधकाला कशी प्राप्त झाली ? ह्या श्रद्धेचा उगम काय ? ह्या प्रश्नाचे एक शक्य उत्तर असे ह्या साधकाची एका ' सिद्धा 'शी गाठ पडली आणि त्याच्या उपदेशाने किंवा उदाहरणाने ही श्रद्धा त्याच्या अंतः- करणात प्रज्वलित झाली. ह्या उत्तरात अर्थात अशी एक सिद्धपरंपरा किंवा ' गुरुपरंपरा ' आहे, आणि दिव्या- पासून दिवा लागावा तशी ही परंपरा चालत आलेली आहे असे अनुस्यूत आहे. ही गुरुपरंपरा अनादी असेल, किंवा ईश्वर तिचा आद्य प्रणेता असेल (' स च सर्वेषां गुरुः '). किंवा ईश्वराने एखाद्या प्रेषिताकरवी किंवा अनेक प्रेषितांकरवी अंतिम गुह्य माणसासाठी प्रकट केले असेल (यहुदी, इस्लामी श्रद्धा), किंवा विश्वातील जे गुह्य तत्त्व आहे त्याने स्वतःच स्वतःविषयीचे सत्य प्रकट केले असेल (वैदिक श्रद्धा) किंवा ईश्वराने प्रेषिताकरवी नव्हे तर स्वतःच हे सत्य प्रकट केले असेल (शैव किंवा वैष्णव श्रद्धा). तेव्हा सर्वच धर्मपंथ हे

नसोत ते कृत्य मी केलेच पाहिजे ही जाणीव अंतर्भूत असते. आता ते कृत्य मी केलेच पाहिजे ह्या माझ्या जाणिवेत ते कृत्य करणे मला शक्य आहे, ते कृत्य जर माझ्या हातून झाले नाही तर मी ते केले नाही म्हणून ते झाले नाही असे म्हणावे लागेल ही जाणीव अभिप्रेत असते. ह्याचा अर्थ असा की 'कर्तव्य' ह्या संकल्पनेच्या संदर्भात नैतिक कर्ता हा दोन दृष्टींनी स्वायत्त असतो. आपले कर्तव्य काय आहे हा निर्णय तो स्वतंत्रपणे घेतो आणि जे कृत्य कर्तव्य असेल ते करण्याचे किंवा न करण्याचे स्वातंत्र्य त्याला असते. आता माणूस ही दृश्य विश्वातील एक वस्तू आहे आणि तो जी कृत्ये करतो त्या ह्या विश्वात घडणाऱ्या घटना आहेत. अवकाश आणि काल ह्यांच्या चौकटीत घडणाऱ्या सर्व घटना ह्या कार्यकारणनियमांना अनुसरून अनिवार्यपणे घडतात हे मानवी ज्ञानाचे एक आधारभूत तत्त्व आहे. तेव्हा माणूस जी कृत्ये करतो त्या ह्या चौकटीत घडणाऱ्या घटना असल्यामुळे त्या कार्यकारणनियमांना अनुसरून अनिवार्यपणे घडलेल्या घटना असणार. ही कृत्ये करायला किंवा न करायला माणूस स्वतंत्र असतो असे असू शकत नाही. पण माणूस जेव्हा स्वतःकडे आणि इतरांकडे आपण आणि इतर माणसे हे नैतिक कर्ते आहेत म्हणून पाहतो आणि नीतीने (किंवा अनीतीने) वागत असतो तेव्हा तो नैतिक कर्ते स्वतंत्र, स्वायत्त आहेत असे मानीत असतो. नैतिक कर्ता स्वायत्त असतो हे नीतीला आधारभूत असलेले गृहीततत्त्व आहे. म्हणजे माणसाकडे पाहण्याची ज्ञानसापेक्ष दृष्टी आणि त्याच्याकडे पाहण्याची नीतिसापेक्ष दृष्टी ह्यांत विसंगती आहे. ह्या विसंगतीचे निरसन कसे करणार?

ह्या प्रश्नाचे कान्टने दिलेल्या उत्तराचे सार, त्याचा अन्वयार्थ लावून, असे मांडता येईल. आत्मजाणीव असलेला प्राणी हे माणसाचे स्वरूप आहे आणि तो विश्वाला– जे आहे त्या सर्वाला– उद्देशून आणि स्वतःला उद्देशून अनेक भिन्न पवित्रे धारण करीत असतो. एक ज्ञाता म्हणून त्याचा जो पवित्रा असतो त्याला आधारभूत असलेली एक संकल्पनात्मक चौकट असते; काही मूलभूत संकल्पना आणि तत्त्वे– गृहीतकृत्ये– यांची मिळून ती बनलेली असते. नैतिक कर्ता हा पवित्रा जेव्हा तो धारण करतो तेव्हा त्याला आधारभूत असलेली वेगळी संकल्पनात्मक चौकट असते; ती वेगळ्या तत्त्वांवर आधारलेली असते. उदा, स्वतःचे हित साधण्याचे उद्दिष्ट बाळगणाऱ्या, स्वायत्त असणाऱ्या आणि काही सार्वत्रिक नियमांना अनुसरून स्वतःच्या कृत्यांचे नियमन करू शकणाऱ्या कर्त्यांचे एक मंडळ (किंग्डम) आहे आणि ईश्वर हा त्याचा न्यायी सार्वभौम शासक आहे हे तत्त्व नैतिक पवित्र्याला आधारभूत असलेले तत्त्व आहे. व्यवहाराच्या त्या, त्या क्षेत्रात काय वैध आहे आणि काय नाही हे त्याच्या आधारभूत संकल्पनात्मक चौकटीच्या संदर्भात ठरते. उदा., जगन्निर्माता ईश्वर ही ज्ञानाच्या संदर्भात पोकळ कल्पना आहे. पण नीतीच्या संदर्भात न्यायी आणि सार्वभौम शासक ह्या स्वरूपात ईश्वर ही प्रमाण कल्पना आहे.

माणूस हा अशा प्रकारचा प्राणी आहे की तो स्वाभाविकपणे विश्वाच्या संबंधात आणि स्वतःच्या संबंधात अनेक भिन्न पवित्रे धारण करतो आणि ह्या प्रत्येक पवित्र्याशी निगडित असलेली अशी संकल्पनात्मक चौकट असते, तिच्यात अंतर्भूत असलेली गृहीतकृत्ये असतात हा सिद्धान्त स्वीकारला तर एक प्रश्न उपस्थित होतो. ह्या भिन्न पवित्र्यांशी निगडित असलेल्या संकल्पनात्मक चौकटींचा आणि गृहीतकृत्यांचा मेळ घालता येतो की नाही? असे म्हणणे गैर ठरेल का की ह्या प्रत्येक पवित्र्यातून विश्वाचे सम्यक् पण एकांगी दर्शन घडते पण ह्या सर्व पवित्र्यांचा समन्वय साधला की विश्वाचे सम्यक् आणि परिपूर्ण नसले तरी अधिक पर्याप्त असे दर्शन लाभते आणि हे दर्शन म्हणजे माणसाला प्राप्त होऊ शकणारे असे विश्वाचे ज्ञान आहे? ह्या प्रश्नाला कान्टने दिलेले आणि अनेकांना असंतुष्ट ठेवणारे उत्तर असे की असा समन्वय साधता येत नाही. ज्ञाता म्हणून माणूस एक संकल्पनात्मक चौकट वापरतो आणि गृहीतकृत्ये वापरतो. त्यांना अनुसरून इंद्रियानुभवाचे विषय होऊ शकणाऱ्या वस्तूंच्या अस्तित्वाविषयी आणि स्वरूपाविषयी जे निर्णय माणूस करतो त्यांचे मिळून वस्तूंविषयीचे मानवी ज्ञान बनते. मानवी ज्ञानाचा एवढाच आशय असतो. ह्याच्या पलीकडचे ज्ञान माणसाला नसते. नैतिक कर्ता म्हणून माणूस जो पवित्रा धारण करतो त्याचे गृहीतकृत्य असे की माणूस स्वायत्त, स्वतंत्र असा कर्ता आहे आणि अशा कर्त्यांच्या मंडळाचा सार्वभौम, न्यायी शासक असा ईश्वर आहे. पण माणसाचे स्वरूप असे आहे आणि अशा स्वरूपाचा ईश्वर आहे हे ज्ञान माणसाला नसते. ह्या माणसाने

अनुक्रमणिका

श्रद्धेने स्वीकारलेल्या गोष्टी आहेत. आता एखादी व्यक्ती अधीरपणे असे विचारील की "अशा स्वरूपाचा ईश्वर आहे की नाही ? अशा स्वरूपाचा ईश्वर आहे असे मानता येते की नाही ? मानता येत असेल तर ईश्वराचे ज्ञान आपल्याला नाही असे कसे म्हणता येईल ? पण ज्ञानाच्या चौकटीत ईश्वर ही फोल संकल्पना आहे असे तुम्हीच म्हणता !"

कान्टची भूमिका अशी की ज्ञानाच्या पवित्र्याव्यतिरिक्त विश्वाला उद्देशून इतर पवित्रे माणूस धारण करीत असतो आणि त्याची स्वतःची विशिष्ट गृहीतकृत्ये असतात, ह्यावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते, ती ही की जे संपूर्ण अस्तित्व आहे ते मानवी ज्ञानाच्या चौकटीत सामावू शकत नाही. अस्तित्वाची अशी रूपे आहेत की जी मानवी ज्ञानाच्या बाहेर असतात, त्यांचे ज्ञान माणसाला होत नाही. पण ह्याबरोबरच कान्ट असेही म्हणतो की माणूस हा स्वायत्त कर्ता आहे, सार्वभौम आणि न्यायी शासक असलेला ईश्वर आहे ही नैतिक पवित्र्याची जी गृहीतकृत्ये आहेत ती नैतिक कर्ता म्हणून वागताना माणसाला अनिवार्यपणे स्वीकारावी लागतात खरी पण हे माणसाचे ज्ञान नाही. सत्य विधाने म्हणून ही गृहीतकृत्ये मानवी ज्ञानात अंतर्भूत होऊ शकत नाहीत. ही श्रद्धेने स्वीकारलेली गृहीतकृत्ये आहेत. संकुचित (किंवा नेमक्या) अर्थाने जे ज्ञान असते ते ज्ञान आणि श्रद्धेचा आशय ह्यांचे मिळून विश्वाविषयीचे अधिक व्यापक, समावेशक ज्ञान घडविता येत नाही. माणूस ज्ञानाच्या प्रांतात वावरतो आणि श्रद्धेच्या प्रांतात वावरतो आणि हे प्रांत अलग राहतात, त्यांचा समन्वय साधता येत नाही. माणूस हा एकाच वेळी अनेक भिन्न 'जगांत' वावरणारा प्राणी आहे असा माणसाचा आत्मप्रत्यय आहे. ह्यावरून विश्वाच्या स्वरूपाविषयीची काही अटकळ माणूस बांधू शकतो पण ही अटकळ म्हणजे ज्ञान नसते.

ऐहिक किंवा लौकिक ज्ञान आणि श्रद्धेने स्वीकारायचे पारमार्थिक ज्ञान ह्या पारंपरिक भेदाची नवी मांडणी कान्टने केली. साधना सफल झाल्यानंतर प्रारंभी जी सत्ये श्रद्धेने स्वीकारलेली होती त्यांचे साक्षात दर्शन घडते, श्रद्धेची परिणती ज्ञानात–उच्चतर ज्ञानात– होते अशी पारंपरिक भूमिका होती. ती कान्ट अमान्य करतो. कान्टची स्वतःची भूमिका अस्थिर आहे ह्यात शंका नाही. पण वैज्ञानिक ज्ञानाच्या उदयानंतर ज्ञान व श्रद्धा ह्यांचा परस्परसंबंध काय आहे हा प्रश्न कान्टने नेटाने आणि नेमकेपणे उपस्थित केला. त्याला त्याने स्वतः दिलेले उत्तर म्हणजे आधुनिक अनैकान्तिकवाद होय असे म्हणता येईल. आधुनिक धर्मचिंतकाला ह्या अनैकान्तिकवादाची दखल घ्यावीच लागेल.

दुसऱ्या स्वरूपात आधुनिक अनैकान्तिकवाद आपल्यासमोर उभा आहे. तोही विवेकवादाने निर्माण केला आहे. मानवजातीची एकता आणि भिन्न, विशिष्ट परंपरा ह्यांच्या द्वंद्वातून तो निर्माण होतो. (अपूर्ण)



अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास



नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकरांच्या आत्मवृत्ताचे हस्तलिखित

रा. भा. पाटणकर

हा लेख लिहिताना पुढील उद्दिष्टे डोळ्यांसमोर ठेवली होती : (१) प्रस्तुत हस्तलिखिताबद्दल काटेकोरपणे माहिती देणे; (२) त्याची व १९३५ साली प्रकाशित झालेल्या आवृत्तीची तपशिलवार तुलना करणे; (३) प्रस्तुत हस्तलिखित हे एकमेव प्रमाण हस्तलिखित आहे की नाही यावद्दल झालेल्या वादाचा थोडक्यात परामर्ष घेणे.

१) कोल्हटकरांच्या **आत्मवृत्ता**ची दोन हस्तलिखिते उपलब्ध आहेत. या दोन्हींमधील हस्ताक्षर स्वतः कोल्हटकरांचेच आहे. या दोन हस्तलिखितांपैकी एकातील (– याला सोयीसाठी आपण पहिल्या क्रमांकाचे हस्तलिखित म्हणू या–) अक्षर हे नीटनेटके नाही. यातील लेखन दुसऱ्या हस्तलिखिताच्या तुलनेने अधिक वेगाने केले गेले असावे असे दिसते. या हस्तलिखिताचे एकूण स्वरूप पाहता ते कच्चे असावे असे वाटते. दुसऱ्या क्रमांकाच्या हस्तलिखितामध्ये अधिक नीटनेटकेपणा आहे. **आत्मवृत्ता**ची ही पक्की प्रत असणे संभवनीय वाटते. हिच्यावरूनच मुद्रणप्रत तयार झाली असावी. **आत्मवृत्ता**च्या या दोन्ही हस्तलिखितांमधील मजकूर सारखा आहे.

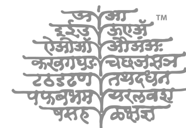
वर्णन

पहिल्या क्रमांकाच्या हस्तलिखिताची पृष्ठसंख्या १ (चार प्रास्ताविक शब्द)+५६ इतकी आहे. प्रास्ताविकाचा कागद वगळता उरलेले ५६ कागद हे मोड घातलेले व सुटे आहेत. या मोड घातलेल्या प्रत्येक संपूर्ण कागदाला स्वतंत्र क्रमांक दिलेला आहे. येथील लेखन पाठपोठ असल्यामुळे मोड घातलेल्या अशा एका कागदाच्या चार बाजूंवर मजकूर लिहिला गेला आहे. हे कोरे, म्हणजे ओळींशिवायचे, कागद आहेत. लेखन करताना कागदाच्या वर-खाली मोकळी जागा सोडलेली नाही. समासही जवळपास सोडलेला नाही. मधली काही निळ्या शाईने लिहिलेली पृष्ठे वगळता येथील लेखन काळ्या शाईने केलेले आहे. या कागदांचा उभा आकार सुमारे १७·६ सें. मी. तर आडवा (मोड असतानाचा) आकार सुमारे ११·३ सें. मी. इतका आहे. मोड काढल्यास हा आकार सुमारे २२·६ सें. मी. इतका होतो. प्रत्येक कागदाच्या मोड असलेल्या एका बाजूवर साधारणपणे २५–३० ओळी आहेत. ओळींची ही संख्या वेगवेगळ्या कागदांवर थोडी कमी-जास्त झाली आहे. प्रत्येक ओळीत सुमारे ६ ते ८ शब्द आहेत.

दुसऱ्या क्रमांकाच्या हस्तलिखिताची पृष्ठसंख्या २ (प्रस्तावना) + १३३ इतकी आहे. येथील कागदही मोड घातलेले व सुटे आहेत. मात्र येथे पाठपोठ लेखन केलेले नाही. शिवाय मोड असलेल्या ज्या बाजूवर लेखन केले आहे, तेथे स्वतंत्र पृष्ठक्रमांक दिला आहे. हेही ओळींशिवायचे कागद आहेत. येथेही वर-खाली मोकळी जागा सोडलेली नाही, परंतु समासापोटी सुमारे ४ सें. मी. जागा सर्वत्र सोडलेली आहे. निळ्या शाईने लिहिलेली मधली काही पृष्ठे वगळता येथील लेखनही काळ्या शाईने केलेले आहे. या कागदांचा उभा आकार सुमारे २१·१ सें. मी. आहे. काही कागद २१ सें. मी. तर काही २१·२ सें. मी. असेही आहेत. कागदाचा आडवा आकार (मोड असताना) सुमारे १६·८ सें. मी. आहे. मोड काढून तो सुमारे ३३·६ सें. मी. इतका आहे. प्रत्येक कागदावर सुमारे २७ ते ३३ ओळी आहेत. ही ओळींची संख्या वेगवेगळ्या कागदांवर थोडी कमी-जास्त झाली आहे. प्रत्येक ओळीत सुमारे ८ ते ११ शब्द आहेत.

२) **आत्मवृत्ता**च्या दोन्ही हस्तलिखितांमधील मजकूर एकच असल्याचे वर आलेले आहे. पहिल्याच्या मानाने दुसऱ्या क्रमांकाचे हस्तलिखित हाताळायला सोयीचे असल्याने त्याची व १९३५ मध्ये प्रकाशित झालेल्या **आत्मवृत्त** या पुस्तकाची तुलना करून पाहिली. त्यांच्यामधील मजकुरात काही फरक आढळले. त्यांचा तपशील पुढे दिला आहे. हे फरक देताना प्रथम हस्तलिखितातील मजकूर देऊन त्यानंतर मुद्रित पुस्तकातील

अनुक्रमणिका





मजकूर दिला आहे; आणि या दोहोंमध्ये ' — ' अशी खूण केली आहे. (लेखात यापुढे 'मुद्रित पुस्तक' याऐवजी फक्त 'पुस्तक' हा शब्द वापरला आहे.)

मूळ हस्तलिखितातील मजकूर पुस्तकात येताना काही मुद्रणदोष झाले आहेत. हे मुद्रणदोष आहेत, हे आजुबाजूच्या संदर्भांवरूनही स्पष्ट होते. उदाहरणार्थ, 'वाटत' — 'वाढत' (पृ. १, प्रास्ताविक), 'मुलगा' — 'मुलगर' (पृ. १), 'कायद्याच्या' — 'कायमच्या' (पृ. १०), 'मला' — 'पला' (पृ. ६६), 'समारोपादाखल' — 'समारोदाखल' (पृ. ९३).

मूळ हस्तलिखितातील विरामचिन्हे व मुद्रित पुस्तकातील विरामचिन्हे यांच्यात फरक आहे. त्यांचे स्वरूप पुढीलप्रमाणे आहे – १) मुळातील काही विरामचिन्हे पुस्तकात गाळलेली आहेत, २) मुळातील काही विरामचिन्हे पुस्तकात बदललेली आहेत, आणि ३) काही ठिकाणी मुळात नसलेली विरामचिन्हे (व अवतरणचिन्हे) पुस्तकात दिलेली आहेत. उदाहरणार्थ,

१) '... मी माझ्या अंगीं अत्यंत अल्प प्रमाणांत असलेली विवेकशक्ती वाढीस लाविली होती, व इंग्रजी भाषेंत बरीच गति केली होती.' — '... मी माझ्या अंगीं अत्यंत अल्प प्रमाणांत असलेली विवेकशक्ति वाढीस लाविली होती व इंग्रजी भाषेंत बरीच गति केली होती.' (पृ. ६)

'... यामुळें रागावून त्यांनीं प्रभाकर, मुंबई वैभव, इंदुप्रकाश, गुराखी इत्यादि वर्तमानपत्रांतून निरनिराळ्या टोपण नावांनीं टीका प्रसिद्ध केल्या' — '... यामुळे रागावून त्यांनीं 'प्रभाकर' 'मुंबईवैभव' 'इंदुप्रकाश' 'गुराखी' इत्यादि वर्तमानपत्रांतून निरनिराळ्या टोपण नावांनीं टीका प्रसिद्ध केल्या.' (पृ. १९–२०)

२) 'माझी उपास्यदेवता–राम–तिची चित्रें काढण्यांत तासचे तास मी घालवीत असें.' — 'माझी उपास्य देवता, राम तिचीं चित्रें काढण्यांत तासचे तास मी घालवीत असें.' (पृ. ४)

'त्या सालीं मुंबईंत प्रथमतःच प्लेगचा प्रादुर्भाव झाल्यामुळें नाटकगृह चिकार भरलें नव्हतें, तथापि गर्दी नव्हती असेंहि नाहीं.' — 'त्या सालीं मुंबईंत प्रथमतःच प्लेगचा प्रादुर्भाव झाल्यामुळें नाटकगृह चिकार भरलें नव्हतें; तथापि गर्दी नव्हती असेंहि नाहीं.' (पृ. १८)

३) 'आपलें शरीर जरी बेढब असलें तरी मन संपन्न करून त्याची उणीव आपणांस भरून काढितां येईल...' — 'आपलें शरीर जरी बेढब असलें, तरी मन संपन्न करून त्याची उणीव आपणांस भरून काढितां येईल...' (पृ. ३)

'... मार्तंडराव दवणे नांवाचे तालज्ञानाविषयीं प्रसिद्ध गृहस्थ तेथें आले होते त्यांपासून मीं तालांमधील बारकाव्यांची बरीच माहिती करून घेतली.' — '... मार्तंडराव दवणे नांवाचे तालज्ञानाविषयीं प्रसिद्ध गृहस्थ तेथें आले होते, त्यांपासून मी तालांमधील बारकाव्यांची बरीच माहिती करून घेतली.' (पृ. ३३)

मूळ हस्तलिखित आणि पुस्तक यांतील अनेक शब्दांचे प्रत्यय वेगळे असलेले दिसले. मूळ हस्तलिखितातील प्रत्यय पुस्तकात एक तर गाळले गेले आहेत किंवा वेगळे प्रत्यय स्वीकारले आहेत. उदाहरणार्थ, 'आपणापासूनच्या' — 'आपणापासून' (पृ. १, प्रास्ताविक), 'त्यास' — 'त्याला' (पृ. ११), 'वडिलांस' — 'वडिलांना' (पृ. १७), 'पुस्तकांस' — 'पुस्तकांत' (पृ. ६५), '१९०९ चे' — '१९०९ च्या' (पृ. ७६), 'श्रोत्यांस' — 'श्रोत्यांत' (पृ. ८७), 'तुटकपणाचें' — 'तुटकपणानें' (पृ. ८८), 'त्यांजबद्दल' — 'त्यांच्याबद्दल' (पृ. १०४).

प्रत्ययांप्रमाणेच मूळ हस्तलिखित व पुस्तक यांमध्ये काही शब्दांची सामान्यरूपेही वेगळी आहेत. उदाहरणार्थ, 'वऱ्हाडाचें' — 'वऱ्हाडचें' (पृ. ४८), 'स्टेशनावरील' — 'स्टेशनवरील' (पृ. ५२), 'वर्षपूर्वी' — 'वर्षापूर्वी' (पृ. १११), 'ग्वाल्हेरीस' — 'ग्वाल्हेरास' (पृ. ११३), 'गांवचें' — 'गांवाचें' (पृ. ११२).

मूळ हस्तलिखितामध्ये बहुतांश ग्रंथांची, नियतकालिकांची व संस्थांची नावे अवतरणचिन्हात नाहीत. पुस्तकात मात्र ती एकेरी अवतरणात दिलेली आहेत. उदाहरणार्थ, '... किर्लोस्करांच्या शाकुंतलाची कीर्ति ...' — 'किर्लोस्करांच्या 'शाकुंतला'ची कीर्ति...' (पृ. ४), "विविधज्ञानविस्तारांतील" — ''विविधज्ञानविस्तारां'तील' (पृ. १०), 'किर्लोस्कर मंडळी' — 'किर्लोस्कर मंडळी' (पृ. ३२), 'शेक्सपियरच्या भाषांतरमालेंतील' — ''शेक्सपियरच्या भाषांतरमालें'तील' (पृ. ४१).

मूळ हस्तलिखितामध्ये शब्दाची जी रूपे आहेत, त्यांपेक्षा वेगळी रूपे पुस्तकात आहेत. पुस्तकात ही रूपे वेगवेगळ्या प्रकारे आलेली आहेत. काही ठिकाणी व्यक्तिनामे वेगळ्या रूपात आलेली आहेत. उदाहरणार्थ, 'बेळव्ही' — 'बेळव्वी' (पृ. ८), 'भास्करबोवा' — 'भास्करबुवा' (पृ. ५४), 'बळवंत' — 'बलवंत' (पृ. १२४). काही स्थलनामांच्या रूपातही भेद आहेत. उदाहरणार्थ, 'बुलडाण्यास' — 'बुलढाण्यास' (पृ. २). काही ठिकाणी विसाव्या शतकाच्या दुसऱ्या दशकामध्ये भाषेत रूढ असलेली शब्दरूपे व चौथ्या दशकात रूढ झालेली रूपे असा भेद दिसतो. उदाहरणार्थ, 'स्थलीं' — 'स्थळीं' (पृ. १), 'येवढा' — 'एवढा' (पृ. २), 'जेष्ठ' — 'ज्येष्ठ' (पृ. ४), 'यत्ता' — 'इयत्ता' (पृ. ४), 'असल्यामुळचे' — 'असल्यामुळे' (पृ. ६१). आणखीही काही शब्दरूपांमध्ये भेद पाहावयास मिळाला. उदाहरणार्थ, 'सपाटद्यात' — 'झपाटद्यात' (पृ. ९), 'सप्तेंबर' — 'सप्टेंबर' (पृ. १८), 'सकुटुंब सपरिवार' — 'सहकुटुंब सहपरिवार' (पृ. २२), 'नुक्तेच' — 'नुकतेच' (पृ. ३०), 'कानउकाडणी' — 'कानउघाडणी' (पृ. ३०), 'गृह' — 'ग्रह' (पृ. ३७), 'नुस्तें' — 'नुसतें' (पृ. ३८), 'वक्ती' — 'वक्त्री' (पृ. ८१), 'खोखल्याची' — 'खोकल्याची' (पृ. ८३), 'अर्धे-मुर्ध्यें' — 'अर्धे-मुर्धे' (पृ. ११८) इत्यादी. पुस्तकामध्ये काही ठिकाणी हस्तलिखितातील दोन शब्दांचा एक शब्द केला आहे, तर काही ठिकाणी एका शब्दाचे दोन शब्द केले आहेत. मुळातील दोन शब्दांचा एक शब्द करताना पुस्तकाचे काही वेळा मध्ये हायफन टाकला आहे. उदाहरणार्थ, 'इंग्रजी मराठी — 'इंग्रजी-मराठी' (पृ. ४), 'अभिनय कौशल्य' — 'अभिनयकौशल्य' (पृ. ५), 'मंडळीबरोबर' — 'मंडळी बरोबर' (पृ. १४), 'एक एक' — 'एक-एक' (पृ. २२), 'एकेदिवशी' — 'एके दिवशी' (पृ. ४), 'सुखमालिका' — 'सुख मालिका' (पृ. ५), 'बाहेरगांवी' — 'बाहेर गांवी' (पृ. ८६). काही ठिकाणी मुळातील एका शब्दामध्ये हायफन टाकला आहे. उदाहरणार्थ, 'आळीपाळीनें' — 'आळी-पाळीनें' (पृ. ३४), 'नाटकमंडळींतील' — 'नाटक-मंडळींतील' (पृ. ८६). काही ठिकाणी मुळातील अनुस्वार गाळले आहेत किंवा मुळात नसलेले अनुस्वार दिले आहेत. उदाहरणार्थ, 'धर्मांप्रमाणें' — 'धर्माप्रमाणें' (पृ. ६), 'निबंधांवर' — 'निबंधावर' (पृ. ६), 'सवाई माधवरावाच्या' — 'सवाई माधवरावांच्या' (पृ. २४). 'लोकाशीं' — 'लोकांशीं' (पृ. ३३). काही ठिकाणी हस्तलिखितातील रोमन लिपीतील मजकूर पुस्तकात देवनागरीमध्ये देण्यात आला आहे. उदाहरणार्थ, 'oh crooked faced one' — 'ओ क्रूकेड-फेसेड वन्' (पृ. ८), 'romantic' — 'रोमॅन्टिक' (पृ. ५६), 'monopoly' — 'मोनोपॉली' (पृ. ६३), 'Indian Social Reformer' — 'इन्डियन् सोशल रिफॉर्मर' (पृ. १३१).

मूळ हस्तलिखित व पुस्तक यांमध्ये आणखीही काही भेद आढळले. पुस्तकात काही ठिकाणी मूळ वाक्यातील शब्दांची स्थाने बदललेली आहेत. उदाहरणार्थ, 'पण माझ्यासारख्या कितीतरी नायकिणी आपणांस तो नाद असलेल्या सांपडतील.' — 'पण माझ्यासारख्या कितीतरी नायकिणी तो नाद असलेल्या आपणांस सांपडतील.' (पृ. ५६), 'तो अनुभव माझ्या आठवणींत ताजा असल्यामुळें मीं या खेपेस भाषण फारच लहान केलें व तें परिणामकारकहि झालें.' — 'तो अनुभव माझ्या आठवणींत ताजा असल्यामुळें मीं या खेपेस फारच लहान भाषण केलें व तें परिणामकारकहि झालें.' (पृ. १०३). एके ठिकाणी मूळ हस्तलिखितातील कंस पुस्तकात काढून टाकला आहे. — '(शाळाखात्यांत त्यांस मोठ्या पगाराची व मानाची जागा मिळाली होती.)' — 'शाळाखात्यांत त्यांस मोठ्या पगाराची व मानाची जागा मिळाली होती.' (पृ. १) मूळ हस्तलिखित व पुस्तक यांतील आणखी एक भेद म्हणजे मूळ दीर्घ परिच्छेदांचे पुस्तकामध्ये दोन किंवा तीन-चार परिच्छेद करण्यात आले आहेत. पुस्तकामध्ये असे बदल अनेक ठिकाणी करण्यात आले आहेत. उदाहरणार्थ, पुस्तकाच्या ४४, ५४, ५५, ५७, ८१, ६२, ६३, ९०, ९२–९३, ९४, ९८, १०५, ११३–१४, १२४, १२६, १२७ या पृष्ठक्रमांकावरील परिच्छेदांमध्ये या प्रकारचा बदल केला आहे.

हस्तलिखितातील मजकुराचा काही भाग पुस्तकातून गाळला आहे. किंवा बदलला आहे. त्याचा तपशील पुढे दिला आहे. डॅशच्या चिन्हानंतर येणाऱ्या वाक्यात / वाक्यांशात गाळलेला मजकूर चौकोनी कंसात दिला आहे.

अनुक्रमणिका

‘ चार प्रास्ताविक शब्द ’

पृ.	ओळ	
१	९	‘ गोष्टी मला संक्षेपाने ’ — ‘ गोष्टी मला (बऱ्याच संक्षेपानें)’
	१०	‘ राजमार्ग आपणापासून अंतराच्या ’ — ‘ राजमार्ग आपणापासून (च्या) अंतराच्या ’

आत्मवृत्त

पृ.	ओळ	
१	११	‘ शाळाखात्यांत ’ — ‘ [( ] शाळाखात्यांत ’
	१२	‘ मिळाली होती. ’ — ‘ मिळाली होती. [ )] ’
	१३	‘ माझ्या चुलत्यांना भूषण वाटे. ’ — ‘ माझ्या चुलत्यांना (व वडिलांना) भूषण वाटे. ’
२	३	‘ लवकरच ते उमरावती ’ — ‘ लवकरच ते (वऱ्हाडांत) उमरावती ’
३	१५	‘ पुराणास जात असे. ’ — ‘ पुराणास जात असे ’ (व पुराणप्रसंगी ऐकिलेल्या कथा वर्गातील इतर मुलांस सांगत असे.)
५	१९	‘ किर्लोस्कर नाटक मंडळी ’ — ‘ किर्लोस्कर मंडळी ’
६	९	‘ पदें येत ’ — ‘ पदें येत (असत) ’
	१०	‘ मोरोबांचीं येत असत. ’ — ‘ मोरोबांचीं येत. ’
७	२६	‘ धारण करीत असत. ’ — ‘ धारण करीत. ’
८	११	“ ओ क्रूकेड–फेसेड वन् ” “ ओ बिग–बेलीड् वन् ” — ‘ Oh crooked faced one ’ ‘ Oh big bellied one. ’
९	१३	(‘ ज्युरिस्प्रुडन्स ’) — (‘ Jurisprudence ’)
	१४	‘ कायद्याचा ’ — ‘ (मी) कायद्याचा ’
१०	८	‘ त्यांत ’ — ‘ त्यांमध्यें ’
	९	‘ सह्यांच्या भपकेबाज ’ — ‘ सह्यांच्या (एका) भपकेबाज ’
११	२०	‘ ठरविलें ’ — ‘ ठरविलें (आहे.) ’
१२	८	‘ प्रथम विचार ’ — ‘ प्रथम (माझा) विचार ’
	१६	‘ त्यांनीं नाटकांतील ’ — ‘ त्यांनीं (त्या) नाटकांतील ’
१३	२१	‘ निवडून काढून ’ — ‘ निवडून ’
	२८	‘ त्यास मागे ’ — ‘ (व) त्यास मागे ’
१६	१२	‘ शिक्षक म्हणून ’ — ‘ शिक्षक ’
	२२	‘ तुम्हांला कौतुक ’ — ‘ तुम्हाला (काहीच) कौतुक ’
१८	२८	‘ अनुकूल मत ’ — ‘ अनुकूल (लोक) मत ’
२१	१०	‘ बसणें भाग होतें ’ — ‘ बसणें (मला) भाग होतें. ’
२२	२३	‘ लक्ष्मण गणेश ’ — ‘ लक्ष्मण गणेश (महाजनि)
२४	१५	‘ नंतर मीं ’ — ‘ (त्या) नंतर मीं ’
२५	४	‘ नाटकास रात्रीं ’ — ‘ रात्रीं नाटकास ’
२७	३	‘ भेटीकरितां ’ — ‘ भेटीस ’
	९	‘ रंगेल–वठेल ’ — ‘ वठेल ’
	१५	‘ दिवशीं ’ — ‘ रात्रीं ’
३१	११	‘ मी व माझ्या वडील बंधूंनी ’ — ‘ माझ्या वडील बंधूंनी ’

पृ.	ओळ	
३४	२०	‘ बळवंत टिळकांच्या ’ — ‘ बळवंत (राव) टिळकांच्या ’
३५	२६	‘ त्यांस आवडून ’ — ‘ त्यांस (बरेंच) आवडून ’
३६	३	‘ गोळविलकर ’ — ‘ गोळवेलकर ’
३६	७	‘ खर्चाची मदार ’ — ‘ खर्चाची (सारी) मदार ’
३७	२	‘ मूकनायक ऐकल्यापासून ’ — ‘ मूक नायक (नाटक) ’
४१	८	‘ त्यावेळीं माहित नसल्यामुळें ’ — ‘ त्यावेळीं (मला) माहित नसल्यामुळें ’
४२	२	‘ सद्यः स्थितिप्रेरित ’ — ‘ सद्यःस्थितिदर्शक ’
४२	३	‘ संप्रदाय व म्हणी ’ ‘ महामाया व देवयानी अथवा विद्यासाधन ’ या — ‘ संप्रदाय व म्हणी [, व ‘ नवीन पुस्तके ( ] ‘ महामाया व देवयानी ’ या
४४	२५	‘ चुलत्याकडे ’ — ‘ चुलत्यां (च्या) कडे ’
४५	१	‘ ण्यांत आला ’ — ‘ विण्यात आला ’
	१०	‘ भुजन्यांमधील ’ — ‘ भुजज्यांमधील ’
	२०	‘ ग्रहसाधनानाच्या ’ — ‘ ग्रहणसाधनाच्या ’
	२४	‘ मदतीवाचून ’ — ‘ मदतीवाचून (च)’
४८	२४	‘ निर्दिष्ट वकीलांपेक्षां ’ — ‘ निर्दिष्ट (दोन) वकीलांपेक्षा ’
५१	१९–२०	‘ वातावरणांत आम्हांपैकींच ते एक ’ — ‘ वातावरणात (ते) आम्हांपैकींच एक ’
५४	२५	‘ भास्करबुवा बखले यांस ’ — ‘ भास्करबोवा यांस ’
५५	६	‘ स्वागत करण्यांत आलें असून ’ — ‘ स्वागत करण्यांत आलें. (बाईचा चेहरा पाणीदार) असून ’
५६	८	‘ नायकिणी तो नाद असलेल्या आपणांस ’ — ‘ नायकिणी आपणांस तो नाद असलेल्या ’
	१२	‘ गुड् नाइट ’ — ‘ good night ’
	१४	‘ आप्तांसंबंधानें ’ — ‘ आम्हासंबंधानें ’
	२४	‘ रोमॅन्टिक ’ — ‘ romantic ’
६०	७	‘ मनें ’ — ‘ मतें ’
	१३	‘ नच दे दोष कोणी ’, ‘ माता करी प्रीति ’, ‘ स्थानें एका वस्तुसि ’ — ‘ स्थानें एका वस्तुसि ’, ‘ नच दे दोष कोणी ’, ‘ माता करी प्रीति ’
	१४	‘ प्रेम हो परि निजानुरागें ’, ‘ तनु ही स्वीकरूनी ’, ‘ हृदय मम रमण ’ — ‘ प्रेम हो परि निजानुरागें, ’ ‘ अमृतमय वचना वद कसें ’, ‘ तनु ही स्वीकरूनी ’, ‘ कधिं पापलेस नच ’, ‘ हृदय मम रमण हा नेत ’
६०	१६	‘ हीं ९ पदेंहि ’ — ‘ हीं ११ पदेंहि ’
	२१	‘ गुर्जरांनीं ताबडतोब करावें.’ — ‘ गुर्जरांनीं ताबडतोब करावें. (ते जितके प्रेमळ स्नेही होऊ शकतात तितकेच भयंकर शत्रूहि होऊं शकतात. असो.’)
	२२	‘ स्वदेशहितचिंतक नामक नाटक-मंडळीचे ’ — ‘ स्वदेशहितचिंतक नाटक मंडळीचे ’
६३	३	‘ कोठे माझा जीव ’ — ‘ कोठे मला जीव ’
	२४	‘ मागील वर्तनामध्यें ’ — ‘ वर्तनाबद्दल त्यांजमध्ये ’
	२७	‘ (मोनोपॉली)’ — ‘ (monopoly) ’
६५	२६	‘ पुस्तकांत ’ — ‘ पुस्तकास ’
६९	११	‘ एकदा ’ — ‘ एका ’
७०	१८	‘ आहाराचा ’ — ‘ आधाशीपणाचा ’

पृ.	ओळ	
७१	२६	‘ राहतील ’ — ‘ राहील ’
७५	२	‘ दृष्टीनें इष्ट नाही ’ — ‘ दृष्टीने इष्ट नाही.’ (परंतु तिला बहिष्कार घालून, तिजविषयीच्या ज्ञानास मुकणे हेहि फारसे इष्ट नाही.)
	१८	‘ भांगेची चव मला ’ — ‘ भांगेची चव (मात्र) मला ’
७६	६	‘ १९०९ च्या ’ — ‘ १९०९ चे ’
७७	६	‘ रंगभूमीवर आलेले नाटक ’ — ‘ रंगभूमीवर आलेले (पहिले) नाटक ’
	८	‘ त्यास मीं सूचनाद्वारा ’ — ‘ त्यास मी सूचनांच्या द्वारे ’
७८	२६	‘ त्यापासून ’ — ‘ त्या पाहून ’
८०	४	‘ इतरांपेक्षा ’ — ‘ इतरांतल्यापेक्षा ’
८१	१६	‘ मागविले ’ — ‘ मागितले ’
८३	१९	‘ घाई घाईनें उरकून आम्ही ’ — ‘ उरकून घाईघाईने आम्ही (उभयता)’
८५	९	‘ तीं मुंबईस ’ — ‘ तीं मुंबईस (जाण्यापूर्वी एकदा घाईघाईने वाचून टाकिली होती व / तीं / बरोबर मुंबईस ’)
	११	‘ प्रयागपंडित खंडेराव ’ — ‘ प्रयागपंडित (व) खंडेराव ’
८६	४	‘ लिहिण्यास ’ — ‘ लिहावयास ’
	१०	‘ मनाई केली होती ’ — ‘ मनाई केली होती.’ (त्यामुळें गडकरी, गुर्जर वगैरे मंडळी संतापून गेली होती.)
८७	६	‘ होतें. त्या दिवशी संध्याकाळी यापुढे ’ — ‘ होतें. यापुढें ’
८७	५	‘ होतें. त्या दिवशीं संध्याकाळीं यापुढें आतां पथ्य ’ — ‘ होते. यापुढे आता पथ्य ’
	६	‘ (कोल्ड ड्रिंक) ’ — ‘ (cold drink) ’
	७	‘ आणिला. जेवतांना मी ’ — ‘ आणिला. (त्यानंतर जयवंतांच्याकडे तयार केलेल्या उत्तम-उत्तम पक्वानांवर यथास्थित ताव मारिला.) जेवतांना मी ’
	१५	‘ कारखानिसांस व रघुनाथराव ’ — ‘ कारखानिसांस व (चित्ताकर्षक नाटकमंडळीचे मालक) रघुनाथराव ’
८८	२६	‘ पूर्वीसारखा राहिला नाहीं.’ — ‘ पूर्वीसारखा नाहीं.’
८९	५	‘ खर्च झाला ’ — ‘ खर्च आला ’
९१	२७	‘ माझ्या वाचेंत व्यंग्य ’ — ‘ माझ्या वाचेंत (कायमचें) व्यंग्य ’
९३	२०	‘ एक निबंध मराठी भाषेवर ’ — ‘ एक मराठी भाषेवर निबंध ’
९५	२२	‘ सर्वांगाला सुऱ्या ’ — ‘ सर्वांगाला सुया ’
९८	१	‘ डॉ. भालचंद्रांनीं अध्यक्षपदाच्या ’ — ‘ डॉ. भालचंद्रांनी अध्यक्षाच्या ’
९९	१२	‘ बसून ’ — ‘ बसून (च) ’
	१४	‘ निबंधाचे अखेरीस ’ — ‘ निबंधाचे (अखेरी) अखेरीस ’
१००	१	‘ मला वाटला यांत नवल नाहीं ’ — ‘ मला वाटला यांत नवल नाहीं. ’ (कदाचित तो अभिप्राय अच्युतरावांच्या गैरहजेरीत संदेशच्या दुय्यम संपादकाकडून लिहिण्यास आला असावा.)
	४	‘ संग्रहालयाच्या व्यवस्थापकांतर्फे ’ — ‘ संग्रहालयाच्या व्यवस्थापकमंडळीतर्फे ’
	२६	‘ असल्यामुळे ’ — ‘ आल्यामुळे ’
१०२	१४	‘ रात्रीं व्यवस्थापकांनीं ’ — ‘ रात्रीं व्यवस्थापकमंडळातर्फे ’
१०३	२	‘ फारच लहान भाषण ’ — ‘ भाषण फारच लहान ’

पृ.	ओळ	
१०७	८	' त्यावेळची मनःस्थिती ' — ' त्यावेळची (माझी) मनःस्थिती '
१०८	२	' तर्क केला. ' — ' तर्क केला. ' (इंदुप्रकाशकारांनी तर आपला तर्क प्रसिद्धहि केला.)
१०९	२०	' अडचणींतूनहि ' — ' अडचणीतहि '
११२	१	' (मॉनोपली) ' — ' (monopoly) '
११४	२८	' लाभ त्यांजपासून ' — ' लाभ (मला) त्यांजपासून '
११५	१०	' असें मला ' — ' असें (त्यांनी) मला '
	२४	' असताना ' — ' असतानाच '
११६	९--१०	' मीं पदें करण्यासाठीं...ठाणें दिलें होतें.' — ' मीं पदें करण्यासाठीं गडकऱ्यांच्या खोलींतच त्यांच्या संमतीनें ठाणें दिलें होतें.'
	२६	' हरिभाऊंच्याच बिऱ्हाडीं ' — ' हरिभाऊंच्या बिऱ्हाडीच '
११७	१५	' कांहीं ' — ' कांहीं (कांहीं) '
११८	३	' सूचना ' — ' (कांहीं) सूचना '
	२०–२१	' माझ्याजवळ संविधानक अर्धे-मुर्धे ' — ' माझ्याजवळ (जे) संविधानक अर्धे-मुर्धे '
११९	११	' १५ व्या तारखेस ' — ' १५ वीस '
	१२	' मी प्रत घेऊन ' — ' मी (ती) प्रत घेऊन '
१२०	२	' बाळगण्याचे कारण ' — ' बाळगण्याचें (कांहीं) कारण '
१२२	१२–१३	' मुलाच्या आवाजाचा ' — ' मुलाच्या (आवाजाबद्दल गोष्टी चालल्या असतां ' मला योग्य संधि मिळाल्यास या मुलाच्या) आवाजाचा'
१२३	४	' तुम्हाला अनेकदां ' — ' तुम्हाला (आजपर्यंत) अनेकदा '
	२०	' गुर्जर ' — ' गुर्जरहि '
१२४	३	' २०–५–९८ ' — ' २०–५–१८ '
	१५	' जेव्हां ' — ' जेव्हांजेव्हां '
	१६	' निराशेनें ' — ' निराशेचें '
	२५	' ' जन्मरहस्या'ची ' — ' जन्मरहस्याबद्दल '
१२५	१३	' करण्यास असमर्थ ' — ' करण्यास (सध्या) असमर्थ '
	२२	' ओघाओघाने ' — ' क्रोधावेशाने '
	२३	' स्नेह्यांतहि ' — स्नेहांतहि '
१२७	९	' घडली. ' — ' घडली.' (गुर्जरांनीं मागें एकदां ' टाइम्स ' वृत्तपत्रास निनांवी पत्र पाठवून त्यांत किर्लोस्कर मंडळीवर राजद्रोहाचा आरोप केला होता व त्याच्या समर्थनार्थ ती गडकऱ्यांचे ' गर्वनिर्वाण ' हें राजद्रोही नाटक बसवीत आहे ही गोष्ट दिली होती. त्याचप्रमाणें त्यांनीं खाडिलकरांच्या नाटकांबद्दलहि पोलिसांत एक पत्र पाठविलें होतें; तेव्हांपासून ज्यांना ज्यांना त्या गोष्टी कळल्या असे सर्व लोक गुर्जरांचा तिटकारा करूं लागले होते. मुजुमदार, बोडस वगैरे मंडळी तर त्यांजपासून चार पावलें दूर राहूं लागली होती. गुर्जरहि किर्लोस्कर वगैरे मंडळयांच्या प्रयोगांस जाईनासे झाले. परंतु माझ्या खटपटीमुळें गुर्जरांचा त्यांच्याशीं हळूहळू सलोखा झाला. ' आम्ही गुर्जरांना आजपर्यंत बहुमानानें वागवीत आलों तें केवळ तुमच्याकरितां. आतां यापुढें तें शक्य नाहीं.' असे उद्‌गार गडकरी व बोडस यांनीं काढिले. याप्रसंगीं झालेल्या संभाषणांत गुर्जरांनीं माझ्याशीं चालविलेल्या स्पर्धेची गोष्ट निघाली असतां गडकऱ्यांनीं एक

पृ. ओळ

उपमा दिली. ती जरी बीभत्स असली तरी तिच्यावरून गडकऱ्यांच्या बुद्धीची चांगली कल्पना होण्यासारखी असल्यामुळें ती येथें देतों. ते म्हणाले, 'तुम्ही एका वर्षांत घाईनें तीन नाटकें लिहिल्यामुळें ती जरी तुमच्या इतर नाटकांइतकीं वठलीं नसलीं तरी तुम्हीं मनावर घेतले तर हिमालय पर्वत उभा कराल. गुर्जर आपला मुतखडाहि पांढरा असून पाषाणकोटींतील आहे म्हणून त्याच्या जोरावर त्याच्याशीं स्पर्धा करूं लागल्यांस तें हास्यास्पद होईल.' असो.)

१२७ ९ 'मनानेंच' — 'मौनानेंच'

१२ 'याची' — 'त्याची'

१२८ १९ '११ व्या तारखेस' — '११ वीस'

१२९ ७ 'दहा पदें तयार' — 'दहा पदें (झालीं; व परत खामगांवास आल्यावर दोन तीन दिवसांतच बाकीचीं पदें) तयार'

९ 'मालतीचें, कोल्हटकर' — 'मालतीचें (व) कोल्हटकर'

१५ 'मंडळीनें' — 'मंडळीनेंही'

१३० १७ 'प्रयत्न मीं केला' — 'प्रयत्न (करण्याचा) मीं (विचार) केला.'

२५ 'पहिला प्रयोग' — 'प्रयोग पहिला'

२७ 'केलेल्या दिसल्या' — 'केलेल्या दिसल्या.' (कापाकापींत गुर्जरांची मदत घेतली असल्याचे समजले, तेव्हां मला त्या चुकांचा उलगडा झाला, छाटाछाटी करितांना मध्यें माझी मान आल्यास तीही छाटण्यास गुर्जर कमी करणार नाहींत इतक्या सलोख्याचे त्यांचे व माझे संबंध असतां तुम्हीं त्या कामीं त्यांची मदत कशी घेतली असें मीं कंपनीच्या मालकांपाशी उद्गार काढिले. असो.)

१३१ १६ 'हक्क' — 'हक्क(च)'

२४ 'इंडियन सोशल रिफॉर्मर' — 'Indian Social Reformer'

१३३ ७-८ 'केल्याबरोबर' — 'केल्यामुळे'

१३५ ५ 'गोष्ट म्हणजे गडकऱ्यांचा' — 'गोष्ट गडकऱ्यांचा'

१२ 'कठोरपणानें' — 'कठोरपणें'

२४ ''मतिविकारां'तील' — 'मतिविकारातील' (किंवा 'प्रेमशोधना'तील)

१३६ १४ 'ताजा' — 'ताजा(च)'

१३७ १३ 'लेख मागविले' — 'लेख मागविले (असून)'

'परंतु माझा' — 'परंतु माझा (व)'

१६ 'या लेखमालेंत' — 'या लेखमालेंतील'

'गुर्जरांचा आहे' — 'गुर्जरांचा (आला असून त्यांत त्यांनीं आपल्या हृदयांतील सारे कालकूट ओतले) आहे.'

'त्या लेखांत' — 'लेखानें'

२० 'अल्प चरित्र आलें आहे' — 'अल्प चरित्र प्रसिद्ध झालें आहे.'

२१ 'लेखणीचा तीव्रपणा' — 'तीव्रपणा (व विषारीपणा)'

१३८ १९ 'मृत्युमुखी पडले. मी' — मृत्युमुखी पडले. 'गुर्जर माझे कट्टे शत्रू झाले. गणेश विठ्ठल कुलकर्णी वरून जरी स्नेहभाव दाखवितात तरी आंतून त्यांचें व गुर्जरांचें संगनमत असल्याचें स्पष्ट दिसत असल्यामुळें त्यांच्याप्रमाणें माझेंही मन त्यांजविषयीं कलुषित झालें आहे. हिराबाई-संबंधानेंही तोच प्रकार झाला आहे.) मी'

पृ.	ओळ	
१३९	३	‘१०३/४/० रुपये’ — ‘१०३–४ रुपये’
१३९	८	‘वर दिलें आहे. अशा’ — ‘वर दिलें आहे. (माझे व्यापारी स्नेही विश्वनाथ सावजी यांच्या मागें मी गेल्या ५–७ महिन्यांपासून हिशेब करण्याबद्दल लागलों असतांही ते हिशेबाची टाळाटाळ करीत आहेत यामुळें माझे मन त्यांजविषयीं विटून गेले आहे.) अशा’
	२०	‘मंद होत चालला आहे.’ — ‘मंद होत चालला (होता तो जळगाव येथें आल्यापासून पुन्हा प्रज्वलित झाला आहे.)’
१४०	९–१०	‘सूक्ष्म आणि ढोबळ’ — ‘सूक्ष्म नसून ढोबळ’
	२३	‘नेहमी आदर’ — ‘नेहमी (अधिक) आदर’
१४१	१४	‘पूर्वीपासून’ — ‘पूर्वीपासून(च)’
	१८	‘माझ्या भोवतीं’ — ‘(पुष्कळदा) माझ्या भोवतीं’
	२७	‘माझी’ — ‘माझ्या’
१४२	७	‘एक एक’ — ‘एक एक (वर्ष)’
	२१	‘होणार नाहीं. मी अत्यंत’ — ‘होणार नाहीं. (दुसऱ्यास त्रास किंवा तसदी देणें हें माझ्या नेहमीं जीवावर येतें. तें टाळण्याकरितां स्वतःस कितीहि त्रास पडला तरी तो सोसण्यास माझी तयारी असते. उलट दुसऱ्याने मला विनाकारण त्रास दिल्यास मला त्याची मनापासून चीड येते.) मी अत्यंत’
१४३	१	‘शिपायांमध्यें’ — ‘शिपायां(च्या) मध्यें’
	१–५	‘बसावें लागलें. दुसऱ्यास त्रास... येते. मी अत्यंत — ‘बसावें लागलें.’ मी अत्यंत
	१३	‘उलटे’ — ‘उट्टे’
१४४	१२	‘असण्याचाहि संभव आहे.’ — ‘असण्याचाहि संभव आहे. (माझें वर्तन मुलांशीं जितक्या प्रेमळपणाचें असतें तितकें माझ्या पत्नीशीं नसतें हें कबूल केलें पाहिजे; व त्याबद्दल मला मनापासून वाईटहि वाटतें. तथापि माझ्या कुटुंबावरील राग मी कधींहि विकोपाला जाऊं दिला नाही हेंहि त्या बरोबरच सांगून ठेविलें पाहिजे.’)
१४५	१०	‘मी एकदम दचकलों. ह्या कालपर्यंत’ — ‘मी एकदम दचकलों (इतकी अजून मजमध्यें तारुण्याची तीव्र जाणीव आहे. वार्धक्य म्हणजे दुसरें बालपण होय हें वाक्य माझ्या शरीरासंबंधानें खरें आहे तसें मनासंबंधानेंहि आहे.)

पुढील मजकुराच्या पहिल्या क्रमांकाच्या हस्तलिखितात आत्मवृत्ताच्या आधीच्या पृष्ठांवर लिहिलेला आहे तो मुद्रित पुस्तकात आलेला नाही, कारण तो **आत्मवृत्ता**चा भाग नाही. प्रस्तुत पत्र कोणाला लिहिले आहे हे हस्तलिखितावरून सांगता येत नाही. परंतु ते प्रो. मायदेवांना लिहिलेले असून, त्यांच्या पत्राला दिलेले उत्तर असणे फार संभवनीय आहे.

खामगाव १५–९–१९१८

सा. न. वि. वि.

आपलें ता. ९–९–१९१८ चे कार्ड मी काल मुंबईहून परत आल्यावर माझ्या हातीं पडलें.

अभिनवकाव्यमालेच्या पहिल्या भागांत माझ्या चार स्फुट कविता प्रसिद्ध झाल्या. त्यापूर्वी मी संपादक वे. शा. सं. लक्ष्मण गणेशशास्त्री लेले यांस मजकडे त्या कवितांची प्रुफे पाठविण्याबद्दल विनंति केली होती.

अनुक्रमणिका





परंतु त्यांनी ती मान्य न करितां स्वतःच प्रुफें तपासल्यामुळें कवितांत काही अशुद्धें राहिलीं आहेत. त्यांपैकी महत्त्वाचीं खाली देत आहे.

'मोहकतेची खनि' म्हणजे 'मोहकतेची खाण'. 'खंति' या शब्दामुळे दुर्बोधता उत्पन्न झाली होती.

'अमिर ...... नहिकामातृसमान' याचा अर्थ :– अमीर लोक स्वतःच्या हुक्क्यांच्या नळयांप्रमाणे ... [येथील कागद फाटून चिकटविल्यामुळे सुमारे १२–१३ शब्द वाचता येत नाहीत.] ... त्या अमीरांच्या दाढ्या-मिशांचे केस यांमधून शुद्ध होऊन (हुक्क्यांमधून निघणारा) धूर आपली माता जी नलिका तिच्यासारख्या वांकड्या गतीनें वर जात होता.'

'भागीरथीप्रियेच्या' येथे 'भागीरथी' हे कवीच्या पत्नीचें कल्पित नांव आहे. कवितेच्या अखेरीस कवि भागीरथीच्या मुखाजवळच्या शीतल पाण्याच्या स्पर्शानें जागा होतो तेव्हां त्याच्या दृष्टीस भागीरथी पडून तिच्या मुखांत त्याचें मुख पावन होते असे वर्णन आहे. तेथें 'भागीरथी' या शब्दावर श्लेष आहे.

'अकार्य करूनी जाल ... ... तनुचर्माधिक मजसी' याचा अर्थ :– (रामकथा पूर्वी झाली कीं पुढें व्हावयाची आहे हा हास्यास्पद प्रश्न ऐकून अर्जुनाच्या रथाच्या ध्वजावर बसलेला रामसेवक मारुति हंसला. त्यामुळें रागाऊन कवि त्यास म्हणतो) तुम्ही एखादा (मौन किंवा चुकीचें उत्तर यासारखा) प्रमाद करून बसाल; पण तो आम्हांला निस्तरावा लागेल. (घनघोर संग्राम चालला असतां तुमच्या प्रश्नांस उत्तर देण्याइतकी जिवाची बेपर्वाई कोणाच्या अंगीं असणें शक्य आहे असा तू प्रश्न करशील ... (येथील कागद फाटून चिकटविल्यामुळे सुमारे ८-९ शब्द वाचता येत नाहीत.) काळाचा योग्य निर्णय केल्याबद्दल पंडित-सभेकडून मला जे चर्मपत्र (parchment) मिळेल त्याची किंमत मी तुम्हां सर्वांच्या चर्मांहून अधिक समजतों.

'स्तुतिपर वाक्यें ... ...' याचा अर्थ : – (क्लिओपाट्रानें आपल्या गुलाबी गालावर गुलाबाचें फूल ठेवून गुलाब कोठें संपतो व गाल कोठें सुरू होतो असें अँटनीस विचारिलें असतां) त्यानें तिच्या सौंदर्याची स्तुति करून तिचे गाल होते त्यापेक्षांहि आरक्त करून सोडिले, व या युक्तीनें तें कोडें उकललें. अर्थातच गुलाब व गाल यांमधील सीमा निर्णीत केली.

आपणांस जीं स्थलें दुर्बोध वाटलीं त्यांशिवाय आणखीहि एक दुर्बोध स्थल आपणांस नडण्यासारखें आहे. तें त्याच्या अर्थासह खाली देतो : – कवीस

कविता	कडव्याचा किंवा श्लोकाचा नं.	अशुद्ध	शुद्ध
छत्रीचे उपकार	३	महासंकटावरी	महासंकटावलि
मृत अपत्याचें शेवटचें चुंबन	८	अश्रुबिंदु	अमृतबिंदु
अनुपम सुख	४ थी ओळ	हें बहु न्हालें	हे जणु न्हालें
,,	३२ वी ओळ	लेशभरिहि त्या कालिं आमुच्या न	लेशभरि न त्या कालिं आमुच्या
सुखकर जागृति	१०	खंति	खनि
,,	१८	हुधक्याच्या	हुक्क्याच्या
,,	२९	शरभागा	शरभा गा
,,	४३	अनिमिष इच्छी नयन की जिचे...	अनिमिष नयन इच्छि तर यत्तनु बघुनी झुलविता
,,	९७	सुखास	मुखास
,,	,,	'कां वदत विमुख झालीस ?	'कां' वदत 'विमुख झालीस ?
,,	९८	संगति	संतति
,,	१००	हिमाचल मस्तकिं	हिमाचलमस्तकिं

स्वतंत्रतादेवी त्याच्या वसतिस्थानाच्या अगदीं उलट दिशेस म्हणजे त्या स्थानापासून १८० अंशांइतक्या रेखांशांवर भेटली आहे. अर्थात् त्या स्थानीं स्थित असणारी याची ... (येथील कागद फाटून चिकटविल्यामुळे सुमारे १०-११ शब्द वाचता येत नाहीत.) ...... घेऊन दोघांचा किती निकट संबंध आहे हें दाखविण्याकरितां कवि तिला म्हणतो : 'मत्तनुची ती त्वत्तनुची ती संतति असे म्हणोनी । अर्धांगी तुज गणितों राहिन येथें आनंदोनी ।' (साकी ९८ वी) येथे 'संतति' याचे progeny a continuation असे दोन – * * – . दोघांच्या देहयष्टि वाढविल्या – * * – मिळाल्या असल्या या गोष्टीचा फायदा घेऊन व 'संतति' हा श्लिष्ट शब्द योजून कवीनें स्वतंत्रतादेवीशीं पतित्वाचा संबंध जोडिला आहे.

रा. रा. रामराव गणेश गडकरी यांची 'सुखकर जागृति' ही कविता अत्यंत आवडती आहे. त्यांस 'मत्तनुची ती ...' हे शंकास्थान वाटले होते. तसें तें आपणांसहि वाटेल असें समजून मी त्या ओळींचा अर्थ दिला आहे.

मीं यापूर्वी दोन गृहस्थांस माझ्या आयुष्यांतील महत्त्वाच्या गोष्टींचें टांचण करून दिलें आहे. परंतु तें त्यांजकडून प्रसिद्ध होण्याचा संभव नाहीं असें दिसतें. त्या गोष्टी संक्षेपानें देतों :–

(दुसऱ्या क्रमांकाच्या हस्तलिखितावरोबर एक तक्ता असून त्यात कोल्हटकरांनी १९१९ पर्यंतच्या आपल्या कविता/लेख/पुस्तके इत्यादींच्या तारीखवार नोंदी दिल्या आहेत.)

३) कोल्हटकरांच्या **आत्मवृत्ता**चे दुसऱ्या क्रमांकाचे हस्तलिखित व १९३५ साली प्रकाशित झालेली मुद्रित आवृत्ती यांच्याबद्दल वर जी तुलनात्मक माहिती दिलेली आहे, तिच्यावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते. ती ही की हस्तलिखितातील सर्व मजकूर जसाच्या तसा मुद्रित आवृत्तीत आलेला नाही; त्यातील काही भाग गाळलेला (किंवा बदललेला) आहे. या गाळण्याच्या निमित्ताने **आत्मवृत्ता**विषयी महाराष्ट्रात दोनदा वाद झाला होता; प्रथम १९३५ मध्ये पुस्तक प्रकाशित झाले तेव्हा, व नंतर १९७० च्या सुमारास, म्हणजे कोल्हटकरांच्या जन्मशताब्दीच्या वेळी. दोन्ही वेळी हे पुस्तक वादविषय झाले होते. वादातील मुख्य मुद्दा प्रस्तुत हस्तलिखित प्रमाण मानायचे की नाही हा होता.

आत्मवृत्ताच्या १९७१ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या 'संपादकीय निवेदना'त श्री. रा. प्र. कानिटकर लिहितात, 'या आत्मवृत्ताबद्दल अनेकांचें प्रतिकूल मत झालें होतें व तें प्रसिद्ध करण्यांत येऊं नये असें त्यांचें म्हणणे होते.' तरी देखील हें 'आत्मवृत्त' कोल्हटकरांच्या देहावसानानंतर एक वर्षांतच प्रसिद्ध झालें ! तें प्रसिद्ध होतांच त्याच्यावर मोठें वादळ उठलें. तेव्हां कोल्हटकरांचे कनिष्ठ बंधू कै. दिगंबर कृष्ण कोल्हटकर यांनीं या प्रकरणीं सर्व जबाबदारी स्वतःवर घेऊन 'प्रतिभा' पाक्षिकांत पुढीलप्रमाणें खुलासा केला : "कै. श्री. कृ. कोल्हटकर यांचें आत्मवृत्त कोणीं प्रसिद्ध केलें व प्रसिद्ध करतांना मूळ हस्तलिखितांतला कांहीं भाग, कांहीं व्यक्तींच्या प्रेरणेनें, गाळला गेला व कांहीं भाग छापला गेला, याबद्दल बराच गैरसमज पसरविण्यांत आलेला दिसतो. कै. कोल्हटकरांच्या मृत्युपत्रान्वयें 'आत्मवृत्त' हें त्यांच्या चिरंजीवांपैकी एकास दिलेलें आहे. मात्र ते प्रसिद्ध करतांना, त्यांतले कांहीं भाग गाळावेत कीं काय, गाळावे असें वाटल्यास कोणते गाळावेत, हें ठरविण्याची सर्व जबाबदारी मी माझ्यावर घेतली होती. त्याच्याशीं कोल्हटकरांच्या कोणत्याही शिष्याचा अगर दुसऱ्या कोणाचाही संबंध नाहीं. हा खुलासा 'प्रतिभे'च्या २६ जुलै १९३५ या अंकांत प्रसिद्ध झाला आहे.

श्री. ह. वि. मोटे यांना १९२५ सालीं कोल्हटकरांचें जें 'आत्मवृत्त' प्रसिद्ध करावयास मिळालें नाहीं तें त्यांना कोल्हटकरांच्या निधनानंतर १९३५ सालीं उपलब्ध झालें. हें आत्मवृत्त त्यांनीं आपल्या 'प्रतिभा' पाक्षिकांत ४ जानेवारी १९३५ पासून क्रमशः छापलें व ता. १ जून १९३५ रोजीं कोल्हटकरांच्या पहिल्या श्राद्धतिथीला पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध केलें' (पृ. २२–२३).

कोल्हटकरांनी स्वतःच **आत्मवृत्ता**च्या जन्माची हकीकत 'चार प्रास्ताविक शब्द'मध्ये दिलेली आहे. प्रस्तुत पुस्तकाचे हस्तलिखित त्यांनी १९१९ मध्ये लिहिले, ते त्याच स्वरूपात ठेवण्याचा त्यांचा मानस होता की त्यात काही बदल करण्याची त्यांची इच्छा होती, ते प्रसिद्ध व्हावे असे त्यांना वाटत होते का, तसे वाटत असल्यास ते केव्हा प्रसिद्ध व्हावे असे त्यांना

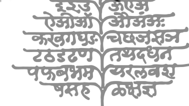
अनुक्रमणिका

वाटत होते, याबद्दल जी माहिती उपलब्ध आहे ती नीट पारखून घेतली नाही तर वाचकाच्या मनात गोंधळ होण्याची शक्यता आहे. तिचा विचार आता आपल्याला करायचा आहे.

श्री. ह. वि. मोटे यांनी कोल्हटकरांना आत्मचरित्र लिहिण्याची सूचना करून आपण स्वतः ते प्रसिद्ध करू अशा आशयाचे पत्र १९२५ मध्ये लिहिले असावे; त्याला लिहिलेल्या उत्तरात कोल्हटकर म्हणतात, "आपलें ता. १५ जानेवारी, १९२५ चें पत्र काल मिळालें. आपण सुचविलेली कल्पना मीं ह्यापूर्वीं अंमलांत आणली आहे. सन १९१८ सालीं मला प्रो. कर्व्यांच्या महिला विद्यापीठांतले अध्यापक प्रो. मायदेव ह्यांचें एक पत्र आलें. त्या पीठाच्या अभ्यासक्रमांत 'अभिनव-काव्यमाले'चा पहिला भाग नेमला असून, त्यांत माझ्या चार कविता प्रसिद्ध झाल्या आहेत. कवीच्या कवितांचे स्वारस्य कळायला, त्याच्या चरित्राशीं परिचय असणें जरूर आहे, अशी प्रस्तावना करून, प्रोफेसरमजकुरांनीं मला स्वतःचें चरित्र लिहून पाठवायची त्या पत्रांत विनंती केली होती. चरित्र अर्थातच संक्षेपाने कळवायचे होते. मीं आत्मचरित्र लिहायला आरंभ केला व बाळपणींचा वृत्तान्त लिहूं लागलो, तसतसा मजकुराचा विस्तार वाढायला लागून, अलीकडल्या हकिकती तर फारच विस्तृत स्वरूपांत कागदावर उतरल्या. ह्याप्रमाणें जें आत्मचरित्र एका कागदाच्या मर्यादेंत समाविष्ट करायचा प्रथम विचार होता, त्याचें १००–१२५ पृष्ठांचें एक लहानसें पुस्तकच झालें. त्यांत लिहिलेल्या गोष्टींचा संबंध विशेषेंकरून माझ्या ग्रंथकर्तृत्वाशींच आहे. खासगी बाबींपैकीं ज्यांचा संबंध त्याच्याशीं पोंचतो, त्याच त्यांत नमूद केल्या आहेत. शिवाय माझ्या मूळ उद्देशांत, नकळत बदल होत गेल्यामुळें, त्या पुस्तकांत प्रमाणशीर-पणाही नाहीं. हे दोष असतांही, पुस्तक अत्यंत मनोरंजक झालें आहे, असा तें ज्या थोड्या व्यक्तींना मी आज-पर्यंत दाखवलें आहे, त्यांचा अभिप्राय आहे. त्या व्यक्तींची संख्या ४–५ हून अधिक नाहीं. ह्यांत आलेल्या व्यक्तिवर्णनांत बदनामी करण्यासारखा कांहीं मजकूर असल्यामुळें तें मी परिचित इसमांखेरीज इतरांना दाखवीत नाहीं. ते विद्यार्थ्यांना दाखवण्यासारखें नाहीं. सबब, आपण आपली जिज्ञासा कांहीं वर्षें तरी आवरून धरली पाहिजे. तें आणखी १५–२० वर्षें तरी प्रसिद्ध करतां येणार नाहीं.

हें आत्मचरित्र वाढवून, शक्य तितकें परिपूर्ण करण्याबद्दल मला सूचना झाल्या आहेत व माझ्या हातचें प्रकाशनाचें काम संपल्यावर, त्या सूचना अंमलांत आणायचा विचार आहे. ... माझ्या आत्म-चरित्राचें प्रकाशन माझ्या ह्यातींत शक्य नाहीं, हे कळल्यावर, तें करायची इच्छा आपण करणार नाहीं, अशी आशा आहे.' (प्रस्तुत पत्र, श्री. गं. दे. खानोलकर यांनी आपल्या **साहित्य-सिंह** (मुंबई, १९७२) या पुस्तकात पृ. ५०३–५०४ वर उद्धृत केले आहे. श्री. रा. प्र. कानिटकरांनी या पत्राचा काही भाग गाळून ते दिलेले आहे. जर अवतरणातील काही भाग गाळलेला असेल तर ते वाचकाला कळावे म्हणून '...' अशी टिंबे देण्याची सर्वमान्य पद्धत आहे. ज्याला विद्वत्तेच्या क्षेत्रातील मूल्यांची कदर आहे असा प्रत्येक लेखक, संपादक या पद्धतीचा अवलंब करतो. ही खबरदारी श्री. कानिटकरांनी घेतलेली नाही. या हस्तलिखित स्वरूपातील आत्मवृत्ताबद्दल अनेकांचे प्रतिकूल मत झाले होते, व ते प्रसिद्ध करू नये असे त्यांचे म्हणणे होते हे जे श्री. कानिटकर तेथे लिहितात ते कशाच्या आधारे हेही त्यांनी स्पष्ट केलेले नाही. पुरावा असो किंवा नसो, **आत्मवृत्ता**विषयी कोणीही काहीही लिहावे आणि वाचकांनी ते खपवून घ्यावे अशी दयनीय अवस्था महा-राष्ट्राच्या बौद्धिक जीवनात १९७० साली होती, व दुर्दैवाने ती आजही आहे. या हस्तलिखिताबद्दल श्री. खानोलकर पुढे म्हणतात, ज्या गृहस्थांच्या सूचने-वरून हें 'आत्मवृत्त' लिहिलें गेलें, ते प्रो. वा. गो. मायदेव आपल्या 'वेचलेले क्षण' (१९६२) ह्या आपल्या आत्मचरित्रपर पुस्तकांत (पृ. ८०) 'आत्म-वृत्ता' संबंधीं म्हणतात : "श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर जसजसे माहिती लिहूं लागले, तसतसें त्यांना ह्याहून जास्त व विस्तृतपणें आपल्या लेखनाबद्दल लिहिलें पाहिजे, असें वाटूं लागलें व त्यांतूनच जवळ-जवळ १२५ चतकोर कागदांचें आत्मचरित्रच त्यांनीं लिहून काढलें आणि तें मला वाचायला पाठवून दिलें. त्यांतल्या मजकुराचीं आवश्यक तीं टिपणें करून घेतल्यावर, मीं तें परत केलें. त्यांनीं तें आपल्या संग्रहांत 'आपल्या ह्यातीनंतर छापण्याकरतां' असा त्यावर शेरा मारून, ठेवून दिलें." (पूर्वोक्त, पृ. ५०४)

वरील मजकुरावरून काही गोष्टी [illegible] लक्षात





अनुक्रमणिका

येतात. (१) ज्यांच्या सूचनेवरून कोल्हटकरांनी आत्मचरित्र लिहिले त्या मायदेवांच्या म्हणण्यानुसार व ते ज्यांनी लिहिले त्या कोल्हटकरांच्याही म्हणण्यानुसार पुस्तकाचे मूळ हस्तलिखित जवळजवळ १२५ पृष्ठांचे होते. हा लेख लिहिताना आमच्यापुढे असलेल्या हस्तलिखिताशी हे वर्णन जुळते. त्याची पृष्ठसंख्या १३३ आहे; पुन्हा ते चतकोर कागदांवर लिहिलेले आहे. (२) कोल्हटकरांना आपल्या हयातीत ते प्रसिद्ध व्हायला नको होते, त्यात काही व्यक्तींविषयी ऋणस्वरूपी मजकूर असल्याने, परिचित अशा निवडक ४/५ व्यक्तींपलीकडे त्यांनी हे हस्तलिखित कोणाला वाचायलाही दिले नव्हते.

१९३५ सालानंतर **आत्मवृत्ता**च्या हस्तलिखिताबद्दलचा वाद कोल्हटकर जन्मशताब्दीच्या सुमारास, १९७० च्या आगे-मागे, पुन्हा एकदा झाला. त्यात श्री. ग. त्र्यं. माडखोलकर हे केंद्रस्थानी होते. त्यांनी **आत्मवृत्ता**च्या हस्तलिखिताबद्दल असे लिहिले आहे : 'आत्मवृत्ताच्या माझ्या पाहण्यात एकंदर तीन हस्तलिखित प्रती होत्या. यांपैकी दोन कोल्हटकरांच्या हस्ताक्षरात होत्या; व तिसरी त्यांच्या कारकुनाच्या हस्ताक्षरात होती. तिन्ही प्रतींत बराच फरक होता.

मजजवळ पहिली प्रत होती. या प्रतीत मार्जीनवर 'विविध ज्ञानविस्तार' चे संपादक कै. रावसाहेब मोरमकर यांनी, कोणते शब्द आणि कोणता मजकूर गाळावा, याबद्दल तांबडया शाईने खुणा केलेल्या होत्या व किरटया व कापऱ्या अक्षरांत तांबडया शाईने स्वत.चे मत आणि शंका ही दोन्ही नमूद केली होती. कारण 'आत्मवृत्त', 'विविधज्ञान विस्तारा'त प्रसिद्ध करण्याची त्यांची फार इच्छा होती व त्या दृष्टीनेच त्यांनी मार्जीनमध्ये त्यात कशा प्रकारचे फरक करावेत याबद्दल सूचना नमूद केलेल्या होत्या. ही प्रत त्यांनी अशा रीतीने तपासून कोल्हटकरांकडे पाठविल्यावर, आणखी दोन प्रती मी वर लिहिल्याप्रमाणे जरूर ते फरक करून तयार केलेल्या होत्या. कै. मामासाहेब वरेरकर व कै. चिंतामणराव कोल्हटकर यांनी आत्मवृत्ताची चौथीही प्रत असावी, असे विधान मजजवळ केलेले होते.

मजजवळ मोरमकरांनी तपासलेली 'आत्मवृत्ता'ची पहिली मूळ प्रत कोल्हटकरांच्या मृत्यूपर्यंत होती.... मजजवळ जी मूळ हस्तलिखित प्रत होती त्या प्रतीत आणि हिराबाईसंबंधी कोल्हटकरांनी मला पाठविलेल्या तीन पत्रांत हिराबाईंना मनस्वास्थ्यासाठी आणि उत्कट स्नेहभावामुळेही खामगावला काही काळ आणून ठेवल्याचा निश्चित उल्लेख होता. अर्थात, ती प्रत आणि ती पत्रे ही दोन्ही नष्ट होऊन गेली.' (श्री. ग. त्र्यं. माडखोलकर यांनी लिहिलेला वरील मजकूर प्रा. म. ल. वऱ्हाडपांडे यांच्या **कोल्हटकर आणि हिराबाई**, मुंबई, १९६९, या पुस्तकातील पृ. १३४ वर दिलेला आहे.) वरील पुस्तकाच्या 'प्रस्तावने'तील पृ. २१ ते २४ वर न. चिं. केळकरांनी **आत्मवृत्ता**चे हस्तलिखित १९२१ साली मांडखोलकरांकडून कसे मिळविले व कसे वाचले याचा वृत्तान्त दिला आहे. 'मोरमकरांनी केलेल्या सूचना मी पाहिल्या. मीही या हस्तलिखितावर खुणा केलेल्या आहेत. त्या तुम्ही पहा आणि हें टाचण या स्वरूपात प्रसिद्ध करू नये, असे माझे मत असल्याचे तुमच्या गुरूंना कळवा!' असे केळकर म्हणल्याचेही पृ. २४ वर माडखोलकरांनी नमूद केले आहे.

माडखोलकरांना अभिप्रेत असलेली **आत्मवृत्ता**च्या हस्तलिखिताची प्रत व काही पत्रे नष्ट झाल्याचे त्यांनी स्वत:च सांगितले आहे. अशा परिस्थितीत इतर लेखी अथवा तोंडी पुराव्यांकडे वळायला हवे. पण त्या आधी माडखोलकरांची प्रस्तुत हस्तलिखिताबद्दलची विधाने परस्परांशी सुसंगत आहेत की नाही हे पाहायला हवे. **कोल्हटकर आणि हिराबाई** या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत माडखोलकर म्हणतात की १९२१ च्या नाताळमध्ये केळकरांचा प्रतिकूल अभिप्राय ऐकल्यावर कोल्हटकरांनी आत्मवृत्ताचे हस्तलिखित आपल्याकडे ठेवून घेतले (पृ. २४–२५). पण याच पुस्तकातील पृ. १३४ वर ते असेही सांगतात की कोल्हटरांच्या मृत्यूपर्यंत मोरमकरांनी पाहिलेली हस्तलिखिताची प्रत आपल्याकडे (माडखोलकरांकडे) होती. ही विधाने परस्परव्याघाती आहेत. जर ही प्रत स्वतः त्यांच्याचकडे होती, तर माडखोलकरांनी १९३१ साली कोल्हटकरांकडे 'मोरमकर आणि केळकर यांनी खुणा केलेली...मूळची प्रत' मागितलीच का? व ती त्यांच्याकडून मिळाली नाही असे ते का म्हणतात? (तत्रैव, पृ. २५) माडखोलकरांनी आत्मवृत्ताच्या हस्तलिखिताबद्दल प्रत्यक्ष अस्तित्वात असलेला कसलाही पुरावा गाठीशी नसताना जी विधाने केली आहेत त्यांमुळे सामान्य वाचकाच्या मनात गोंधळ निर्माण होणे स्वाभाविक आहे. अशा वेळी

जे मत वारंवार व ठासून त्याच्या समोर येईल ते सामान्य वाचक स्वीकारतो. ते मत जर सनसनाटी असेल तर त्याकडे तो निश्चितच आकृष्ट होतो. (सामान्य माणसाच्या या प्रवृत्तीवर जाहिरात–व्यवसाय हा मोठ्या प्रमाणात अवलंबून आहे, हे आपल्या परिचयाचे आहे.)

या गोंधळातून मार्ग काढायची इच्छा असेल तर श्री. गं. दे. खानोलकर यांच्या **साहित्य-सिंह** (मुंबई, १९७२) या पुस्तकात जरूर ते मार्गदर्शन मिळू शकते. खानोलकरांपुढचा प्रश्न असा होता : माडखोलकरांनी **आत्मवृत्ता**च्या संदर्भात काही विधाने केली होती, पण त्याचबरोबर त्यांच्या पुष्टचर्थ देता येईल असा पुरावा नष्ट झाल्याचेही त्यांनी सांगितले होते, अशा परिस्थितीत या विधानांच्या खरेखोटेपणाबद्दल कसा निर्णय करायचा ? त्यांनी माडखोलकरांच्या स्वतःच्या विधानांत सुसंगती आहे की नाही हे पाहिले नाही, हे खरे; पण त्यांनी दुसरा एक महत्त्वाचा मार्ग अवलंबिला; तो म्हणजे इतरांनी या विषयाबद्दल काय म्हटले, लिहिले आहे याची चिकित्सा करणे. ती त्यांनी आपल्या पुस्तकाच्या पृ. ५०२ वर व त्यानंतरच्या पानांवर केली आहे. श्री. न. चिं. केळकर यांनी कोल्हटकरांच्या **लेखसंग्रहा**च्या प्रस्तावनेत असे म्हटले आहे : 'कोल्हटकरांनीं नाटक मंडळचांशीं व समकालीन नाटकग्रंथकारांशीं आलेल्या आपल्या निकट संबंधांचें वर्णन आपल्या आत्मचरित्रांत लिहून ठेवलेलें आहे, असें म्हणतात; पण तें लोकांपुढें येण्यापेक्षां, अप्रकट राहिलेलेंच बरें, असें आम्हांला वाटतें. कारण तें प्रकट झाल्यास, आज वाचकवर्गाची त्यांच्या नाटचवाङ्मयाच्या व्यवसायासंबंधानें जी निर्विकार, मोहक व अद्भुतरम्य अशी कल्पना आहे, तिच्यांत विनाकारण बिघाड व्हावयाचा. सांगण्याचें तात्पर्य हें कीं कोल्हटकरांच्या नाटकांचा विचार करितांना भावी पिढीनें तरी, त्यांचा विचार मुख्यतः नाटचवाङ्मय ह्या दृष्टीनेंच करणें उचित होईल !' (**समग्र कोल्हटकर**, खंड पहिला, लेख-संग्रह, मुंबई, १९७२, प्रस्तावना, पृ. त्रेचाळीस) खानोलकरांचे म्हणणे असे की या आधी केळकरांनी जर **आत्मवृत्त** वाचून त्यावर खुणा केल्या असतील, तर त्यांनी **लेखसंग्रहा**च्या प्रस्तावनेत '... नाटक मंडळचांशीं व समकालीन नाटक ग्रंथकारांशीं आलेल्या आपल्या निकट संबंधांचें वर्णन आपल्या आत्मचरित्रांत लिहून ठेवलेलें आहे, असें म्हणतात.' यांतील 'असें म्हणतात' हे शब्द घातले नसते. खानोलकरांचा युक्तिवाद पटेल असाच आहे. कोल्हटकरांनी आत्मचरित्र लिहिले असल्यास ते त्यांनी प्रसिद्ध करू नये असे केळकरांनी वरील प्रस्तावनेत म्हटले आहे हे, खरे, पण त्याचे कारण नाटक मंडळचांशी व नाटक ग्रंथकारांशी कोल्टकरांच्या आलेल्या संबंधांच्या वर्णनामुळे 'त्यांच्या नाटचवाङ्मयाच्या व्यवसायासंबंधानें जी निर्विकार, मोहक व अद्भुतरम्य अशी कल्पना आहे, तिच्यात विनाकारण बिघाड व्हावयाचा.' हे आहे. कोल्हटकरांच्या आत्मचरित्रात काही गोपनीय अशी माहिती असेल, तर ती लोकांसमोर येऊ नये, अशा हेतूने केळकरांनी हा सल्ला दिलेला नाही हे एकूण संदर्भावरून स्पष्ट होते. पुन्हा हा सल्ला १९३२ च्या सुमारास जाहीर रीतीने दिलेला आहे, १९२०–२१ च्या सुमारास खासगी रीतीने दिलेला नाही. स्वतः खानोलकरांना या हस्तलिखितासंबंधात काय अनुभव आला तो त्यांनी पुढील शब्दांत दिला आहे : 'मीं १९२७ सालीं श्रीपाद कृष्णांचें जें एक छोटेंसें चरित्र लिहिलें व त्यानंतर १९३२ सालीं 'लेखसंग्रह'ला, त्यांच्या प्रत्यक्ष नजरेखालीं, नव्यानें एक लघुचरित्र लिहून जोडलें, त्या वेळीं माहितीकरितां आज उपलब्ध असलेलें हस्तलिखितच श्रीपाद कृष्णांनीं मला वाचायला दिलें होतें. अन्य कोण्या हस्तलिखिताचा त्यांनीं माझ्याकडे कधीं उल्लेखही केला नाहीं.' (तत्रैव, पृ. ५०९) याच पृष्ठावर खानोलकरांनी आणखी एक मुद्दा मांडला आहे. "'आत्मवृत्त' जेव्हां लिहून पूर्ण झालें, तेव्हां तें ज्यांच्या वाचनात आलें, त्यांपैकीं आनंदीबाई शिर्के व माडखोलकर ह्यांखेरीज आज कोणीही विद्यमान नाहीं. अशा परिस्थितींत माडखोलकर ह्यांचें वरील विधान, वस्तुस्थितीला कितपत धरून आहे, हें एक आनंदीबाईच अधिकारवाणीनें सांगू शकतील; पण त्यांनीं ह्या बाबतींत पूर्ण मौन धरलेलें आहे. त्यांची ह्या वादांत पडायची कदाचित् इच्छा नसावी !' या सर्व मुद्द्यांवरून खानोलकरांनी काढलेला निष्कर्ष असा : 'अर्थातच प्रत्यक्ष पुराव्याच्या व विश्वासार्ह साक्षीदाराच्या अभावीं, आज श्रीपाद कृष्णांच्या हातची जी एक निखोड हस्तलिखित प्रत, त्यांचे जामात प्रो. भालचंद्रपंत पाटणकर ह्यांच्या ताब्यांत आहे, तीच प्रमाण प्रत मानायला हवी.'

(तत्रैव) आता परिस्थिती अशी आहे की एका बाजूला एकटे माडखोलकर वेगवेगळ्या प्रकारांनी, आणि क्रमशः जास्त भडकपणे आपले मत मांडताना दिसतात; त्यांच्याजवळ आवश्यक तो पुरावा नाही; पण सामान्य वाचकांस रुचकर वाटेल असे इतर सर्व काही आहे. त्यांच्याजवळ जो लेखी पुरावा असल्याचा त्यांनी दावा केला आहे तो सर्व 'नष्ट होऊन गेल्याचे' त्यांनी म्हटले आहे. एखादी गोष्ट नष्ट झाली असे म्हणताना ती गोष्ट त्याच्या आधी केव्हा तरी अस्तित्वात होती हे गृहीत धरलेले असते. माडखोलकरांजवळचा पुरावा नष्ट झाला असे लोकांनी मानले तर तो केव्हा तरी त्यांच्याकडे होता असेही लोक मानतील अशी माडखोलकरांची समजूत असावी. १९२५ च्या जानेवारीत कोल्हटकरांनी ह. वि. मोटे यांना लिहिलेले पत्र, वा. गो. मायदेव यांच्या **वेचलेले क्षण** (१९६२) या आत्मचरित्रपर पुस्तकातील **आत्मवृत्ता**च्या हस्तलिखिताबद्दलचा मजकूर, न. चिं. केळकरांनी कोल्हटकरांच्या **लेख-संग्रहा**ला लिहिलेल्या प्रस्तावनेतील मजकूर, **आत्मवृत्ता**च्या हस्तलिखिताबद्दलची खानोलकरांची आठवण हे सर्व पुरावे माडखोलकरांच्या प्रतिपादनाच्या विरुद्ध जातात. अशा परिस्थितीत माडखोलकरांचा दावा अमान्य करणे हाच एकमेव पर्याय उरतो. हा पर्याय स्वीकारल्यास काही नवे प्रश्न निर्माण होता, जिच्या अस्तित्वाविषयी कोणीही शंका उपस्थित केलेली नाही, जिच्यावरच आधारून पुस्तकाची मुद्रण-प्रत तयार झाली असावी, व जिला खानोलकर प्रमाण प्रत मानतात ती **आत्मवृत्ता**च्या हस्तलिखिताची मूळ प्रत माडखोलकरांनी नीट वाचली होती का? वाचली असल्यास ती त्यांना नीट आठवत होती का? त्यांनी काही वेळा फक्त कल्पनाशक्तीवर भिस्त ठेवली होती का? जर त्यांनी मूळ प्रत नीट वाचली असती, व त्यांना ती नीट आठवत असती तर त्यांनी काही विधाने केली नसती. उदा., **कोल्हटकर आणि हिराबाई** या पुस्तकाच्या 'प्रस्तावने'त माडखोलकर लिहितात : 'हिराबाई, गडकरी आणि गुर्जर या त्यांना पूर्वायुष्यात प्रिय असलेल्या त्यांच्या शिष्यांशी उत्तरायुष्यात त्यांचे जे खटके उडाले, ते उडावयाला गुर्जरांनी केलेल्या लावालाव्या बऱ्याच प्रमाणात कारण झाल्या, हे 'आत्मवृत्त' वाचताना आपल्या तत्काळ ध्यानात येते... तथापि, स्वतः कोल्हटकरांनी मात्र 'आत्मवृत्ता'त तसा स्पष्ट आरोप काही गुर्जरांवर केलेला नाही. उलट, आपल्याशी त्यांचे संबंध चांगले असेपर्यंत त्यांचा आपल्याला जो उपयोग झाला, त्याबद्दल त्यांची प्रशंसाच केलेली आहे.' (पृ. ३) गुर्जरांनी केलेल्या लावालाव्यांमुळे कोल्हटकरांचे गडकरी आणि हिराबाई यांच्याशी असलेले संबंध बिघडले हे मुद्रित **आत्मवृत्ता**तील नक्की कोणत्या पुराव्यांमुळे 'आपल्या तत्काळ ध्यानात येते' हे माडखोलकरांनी दाखविणे जरूर होते; ते त्यांनी केलेले नाही. ते म्हणतात त्याप्रमाणे कोल्हटकरांनी गुर्जरांची प्रशंसा केलेली आहे हे खरे; केवळ मुद्रित **आत्मवृत्त**च वाचणाऱ्याचे असेही मत होऊ शकेल की त्यांनी गुर्जरांची बव्हंशी प्रशंसाच केली आहे. पण वस्तुस्थिती तशी नाही हे लक्षात येण्यासाठी एक उदाहरण घेऊ. गुर्जरांविषयीची आपल्या मनातील कटुता कोल्हटकरांनी **आत्मवृत्ता**त व्यक्त केली आहे की नाही, या प्रश्नाच्या संदर्भात पुढील वाक्ये महत्त्वाची ठरतात : 'याशिवाय माझ्या इतर लेखांवर अभिप्राय प्रगट करून व त्यांना उत्तेजन देऊनही त्यांनी मला उपकृत केलें. माझें मुंबईंतील कोणतेंही काम असो, गुर्जरांनी ताबडतोब करावे. (ते जितके प्रेमळ स्नेही होऊ शकतात तितकेच भयंकर शत्रूही होऊ शकतात. असो.) वरीलपैकी पहिली दोन वाक्ये मुद्रित **आत्मवृत्तात** आहेत; तिसरे मात्र फक्त हस्तलिखितात आहे; छापताना ते गाळलेले आहे. जेव्हा **आत्मवृत्ताचे** हस्तलिखित लिहिले गेले, म्हणजे १९१८–१९ मध्ये कोल्हटकर-गुर्जर यांच्यातील संबंध बिघडले होते, कोल्हटकरांचे गुर्जरांविषयी वाईट मत झाले होते, हे दाखविणारा मजकूर – साधारण २५–३० ओळी – **आत्मवृत्ता**च्या हस्तलिखितात आहेत. (तो वर दिलेला आहे.) जर माडखोलकरांनी हस्तलिखित नीट वाचले असते व ते त्यांना आठवत असते तर त्यांनी वर दिलेले विधान केले नसते.

हिराबाई पेडणेकर यांच्याविषयींची काही वाक्ये **आत्मवृत्ता**च्या छापील आवृत्तीत आलेली आहेत. गाळलेली दोन वाक्ये किंवा वाक्यांश प्रस्तुत लेखामध्ये याआधीच्या तपशीलवार तुलनेत दिली आहेत. (छापील पुस्तकातील पृ. ५५, ओळ ६ व पृ. १३८, ओळ १९ यांच्यावरील नोंदी पाहाव्या.) त्यांत विशेष किंवा गोपनीय असे काहीही नाही. याखेरीज हिराबाईंविषयीचा हस्तलिखितातील कोणताही मजकूर छापील

पुस्तकात गाळलेला नाही. ज्या मजकुरात काही ऋण-स्वरूपी होते ते तसेच ठेवून हस्तलिखित छापायला द्यायला स्वत: कोल्हटकर १९२५ मध्ये तयार नव्हते. बहुतांशी तेवढाच मजकूर गाळून त्यांचे बंधू दि. कृ. कोल्हटकर यांनी प्रस्तुत हस्तलिखित छापण्यासाठी दिलेले दिसते. छापील पुस्तकातील पृ. ६०, ओळ २१; पृ. १००, ओळ १; पृ. १२७, ओळ ९; पृ. १३०, ओळ २७; पृ. १३७, ओळ १६; पृ. १३८, ओळ १९; पृ. १३९, ओळ ८; पृ. १४४, ओळ १२ यांवरील याआधी आलेल्या तपशीलवार तुलनेतील नोंदी पाहिल्यास मुळातला काही मजकूर छापील पुस्तकातून गाळताना कोणते धोरण अंगीकारले गेले असावे हे लक्षात येते. ७०–७५ वर्षांपूर्वी जे वाद झाले, ज्या व्यक्तींची एकमेकांविषयी मने कलुषित झाली, त्यांच्याकडे आज आपण तटस्थतेने पाहू शकतो. १९१८–१९१९, १९२५ किंवा १९३५ साली परिस्थिती वेगळी असणार, आणि म्हणून **आत्मवृत्त** छापताना काही भाग गाळण्याचे संपादक व दि. कृ. कोल्हटकर यांनी ठरविले असणार. यापेक्षा दुसरे काही स्पष्टीकरण देण्याची आवश्यकता नाही; व तसे एखादे स्पष्टीकरण असणे संभवनीय वाटत नाही.

या लेखात ज्या तीन गोष्टी करायचे योजिले होते त्या झालेल्या असल्याने लेख येथे संपविला आहे.

* *





डॉ. साळुंखेकृत चार्वाक-दर्शन*

श्रीनिवास दीक्षित

सुमारे पन्नास वर्षांपूर्वी चार्वाक-दर्शनाकडे तुच्छतेने पाहण्याची प्रवृत्ती होती. आजकाल काही विचारवंतांनी दुसरे टोक गाठले आहे. ते असे दाखवू इच्छितात की, चार्वाकमत ही एक अत्यंत तर्कशुद्ध विचारसरणी आहे; ते एक प्रगल्भ तत्त्वदर्शन आहे; त्याचा आधार घेऊन विकासशील, निरोगी व्यक्तिजीवन जगता येईल आणि समृद्ध समाजजीवन निर्माण करता येईल. या दुसऱ्या दृष्टिकोणाचा पुरस्कार करणारी चार पुस्तके अलीकडच्या काळात मराठीत लिहिली गेली आहेत. त्यांपैकी डॉ. आ. ह. साळुंखे यांच्या 'चार्वाक-दर्शन या पुस्तकाचे परीक्षण करण्याचे येथे योजिले आहे. (या लेखात अन्य नामोल्लेख नसेल तर, अवतरणापुढे येणारा अंक हा वरील पुस्तकाचा पृष्ठांक समजावा.). हे काम जोखमीचे आहे. डॉ. साळुंखे यांचे मूळ संस्कृत ग्रंथांचे वाचन विस्तृत आहे. शिवाय, त्यांच्या लेखनपद्धतीत तर्ककुशलता आहे. एका मुद्द्यातून दुसरा मुद्दा निघतो व सर्व मुद्द्यांची गुंफण एका सूत्रात केलेली असते. याचा अर्थ असा नव्हे की, या पुस्तकातील युक्तिवादात तर्काभास नाहीत किंवा त्यांची सर्व आधारविधाने यथार्थ आहेत. तसा जर माझ्या म्हणण्याचा अर्थ असता, तर या परीक्षणाचे प्रयोजनच नव्हते. त्यांच्या लेखनाला तार्किक चौकट असते व प्रथमदर्शनी ती दुर्भेद्य दिसते एवढेच मला म्हणावयाचे आहे. प्रस्तुत पुस्तकातील विषयाचे दोन भाग पाडता येतील : (१) पहिला ऐतिहासिक व सामाजिक स्वरूपाचा आणि (२) दुसरा विशुद्ध तात्त्विक विचाराचा.

– १ –

डॉ. साळुंखे यांच्या लिखाणातील ऐतिहासिक आणि सामाजिक बाजूंचे माझे परीक्षण बरेच विस्तृत होणार आहे. तुलनेने तात्त्विक बाजूचे परीक्षण त्रोटक होईल. कारण, त्यांनी स्वतःचे नवीन असे जे काही म्हटले आहे ते पहिल्या भागात पडते. चार्वाकांच्या विशुद्ध तात्त्विक विचारांसंबंधी त्यांनी विशेष नवीन काही सांगितले आहे असे वाटत नाही. ऐतिहासिक आणि सामाजिक बाजू प्रथम विचारात घेऊ. तिचेही परत चार भाग पडतात. (१अ) चार्वाकमताचा उगम आणि विकास यासंबंधी डॉ. साळुंखे जी उपपत्ती मांडतात तो पहिला भाग; (१आ) चार्वाकांचा एकही ग्रंथ का उपलब्ध नाही याची जी कारणमीमांसा डॉ. साळुंखे देतात, ती दुसऱ्या भागात येईल; (१इ) तिसऱ्या भागात चार्वाकांवर जे अन्याय झाले आहेत असे डॉ. साळुंखे म्हणतात त्याची चर्चा येईल आणि (१ई) चौथ्या भागात, चार्वाक नेमके कोण होते याविषयीचा विचार येईल. शिवाय, ज्यांचे स्वरूप सामाजिक–ऐतिहासिक आहे अशा आणखीही किरकोळ गोष्टी येतील.

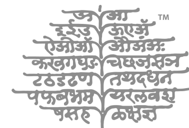
१अ) चार्वाक आणि असुर

डॉ. साळुंखे यांच्या मते या देशात वैदिक संस्कृती अस्तित्वात येण्याच्या आधीपासून एक असुरांची संस्कृती होती. ती इहवादी, यज्ञविरोधी आणि चातुर्वर्ण्यविरोधी होती. उत्खननात सापडलेली सिंधु-संस्कृती ती हीच होय. ही संस्कृती आणि वैदिक संस्कृती यांच्यामध्ये 'कडवे वैर होते' (६).

बृहस्पती हा वैदिकांचा गुरू होता असे डॉक्टर साळुंखेंचे म्हणणे आहे. कारण, तो आर्यांचा गुरू होता. हे तरी कशावरून ? डॉ. साळुंखे लिहितात, तो देवांचा गुरू होता. "याचा अर्थ ऐतिहासिक दृष्ट्या तो आर्यांचा गुरू होता." (२०) या विशेष दृष्टीला 'ऐतिहासिक दृष्टी' का म्हणावयाचे ? देव याचा अर्थ आर्य असा कोठेही दिलेला नाही आणि असुर आर्य नव्हते किंवा वैदिक नव्हते यालाही काही पुरावा नाही. जैन आणि बौद्ध परंपरा या केवळ अवैदिकच नव्हे, तर उघड

* 'चार्वाक-दर्शन'; लेखक : डॉ. आ. ह. साळुंखे; प्रकाशक : केशव गोरे स्मारक ट्रस्ट; दुसरी आवृत्ती; १९८७; पृष्ठे पाच + १२४; मूल्य दहा रुपये.

अनुक्रमणिका





उघड वेदविरोधी परंपरा होत. पण सुरांबद्दल, देवांबद्दल (आणि इंद्राबद्दलसुद्धा) या दोन्ही परंपरांत आपुलकी आणि आदर आहे. सर्व तीर्थंकर सुरपूजित होते. देवेन्द्र, सुरेन्द्र अशी मुलांची नावे ठेवण्याची प्रथा जैनांच्यात आजही आहे. 'देवा आभस्सरा (आभास्वराः) यथा' हा शब्दप्रयोग त्रिपिटकात वारंवार येतो. तेव्हा देव, सुर, इन्द्र (एका बाजूस) आणि वैदिक यांचा विशेष घनिष्ठ संबंध आहे असे नाही. पण तूर्त आपण डॉक्टरांचा हात धरून चालू या आणि इतर कोठेही तसे म्हटले नसताना म्हणू या की बृहस्पती हा वैदिकांचा गुरू होता.

सोमाने बृहस्पतीची पत्नी तारा हिला यज्ञभूमीवरून पळवून नेले. डॉ. साळुंखे लिहितात, "या घटनेचा बृहस्पतीला जबरदस्त धक्का बसला. त्यामुळे तो वैदिक संस्कृतीपासून दूर (असुरांकडे) गेला ... तो त्या (वैदिक) संस्कृतीचा विरोधक बनला. ...अपहरणाचे कृत्य यज्ञात घडल्यामुळे बृहस्पतीला यज्ञातील ढोंगबाजीची चीड आली असली पाहिजे. ...तो आपल्या सामाजिक समस्यांचा नव्याने विचार करू लागला." (२२) "असुरांच्या विचारांचा त्याच्यावर नक्कीच प्रभाव पडला असला पाहिजे. ...अखेरीस त्याचे स्वतःचे चिंतन आणि असुरांकडून त्याला मिळालेले ज्ञान या दोहोंचा परिपाक होऊन लोकायत-दर्शन निर्माण झाले." (२३) "विचार आणि आचार यांची बैठक असुरांची व सूत्रे रचून त्याला शास्त्रीय घाट दिला तो बृहस्पतीने. म्हणून लोकायत-दर्शनाचे नाव बार्हस्पत्य-दर्शन असे पडले. ऐहिक जीवनात यश मिळविण्यासाठी मधुर भाषेचा प्रयोग करावा असे बृहस्पतीने आग्रहपूर्वक सांगितले असल्यामुळे (कोठे सांगितले आहे? माझा प्रश्न.) त्याच्या तत्त्वज्ञानाला चार्वाक असे नाव मिळाले." (२३) "बृहस्पतीने लोकांकडून (असुरांकडून, बहुजनसमाजाकडून) घेतलेले वा आणलेले मत" असा लोकायतिक याचा अर्थ घेणे सयुक्तिक ठरेल" (२३). "सोमाने बृहस्पतीच्या पत्नीला पळवून नेले आणि बृहस्पतीने चार्वाक मताचे प्रवर्तन केले या दोन्ही घटना अत्यंत प्रसिद्ध व महत्त्वाच्या असूनही या दोहोंमध्ये कार्यकारण-संबंध असू शकेल या दृष्टीने आजवर कोणीच त्यांच्याकडे पाहिले नाही याचे आश्चर्य वाटते." (२२)

डॉ. साळुंखे यांनी आपले आश्चर्य झटकून टाकावे अशी माझी सूचना आहे; कारण असेही अतिशय प्रसिद्ध आहे की, आपला थोरला भाऊ उतथ्य याची पत्नी ममता ही गरोदर असताना बृहस्पतीने तिच्यावर बलात्कार केला. उदरस्थ गर्भाने प्रतिकार केला म्हणून बृहस्पतीने 'तू जन्मांध होशील' असा त्या गर्भास शाप दिला. गर्भातून जो बाहेर पडला तो दीर्घतमस ऋषी होय. पुढे भ्रातृजाया ममता हिच्यापासून बृहस्पतीला भरद्वाज नावाचा पुत्र झाला (महाभारत आदिपर्व १०४; ब्रह्माण्ड पुराण २.३.७४, ३७ ते ४५). डॉ. साळुंखे मात्र सर्टिफिकेट देतात की, "बृहस्पती हा एक असामान्य प्रतिभाशाली, प्रतिष्ठित, मान्यताप्राप्त व विख्यात महापुरुष होता." (२०) मला वाटते, बृहस्पतीला बसलेला मानसिक धक्का व त्याच्यामुळे झालेले वैचारिक परिवर्तन असल्या कोठेही नमूद नसलेल्या काल्पनिक गोष्टी डॉ. साळुंखे यांनी आपल्या प्रबंधात आणल्या नसत्या तर बरे झाले असते. पुराणातली वानगी (नमुना, उदाहरण) पुराणातच ठेवावी हे चांगले. आज आपल्या सभोवार वावरणाऱ्या व्यक्तींच्या बाबतीतसुद्धा कोणाच्या मनात काय विचार आले आणि ते कशामुळे आले हे आपणास सांगता येत नाही. काँग्रेसमधून बाहेर पडलेल्या यशवंतराव चव्हाणांनी परत काँग्रेसमध्ये प्रवेश का मागितला हे निश्चयपूर्वक कोणासच सांगता येणार नाही. मग हजारो वर्षांपूर्वी होऊन गेलेल्या किंवा कदाचित कधीच न होऊन गेलेल्या बृहस्पतीचे मनोविश्लेषण करून ठाम सिद्धान्त सांगण्यात स्वारस्य काय? इतिहासाची वाट फार निसरडी असते. म्हणून त्या वाटेने जाऊच नये असे माझे म्हणणे नाही. पण ज्या व्यक्तींचा निर्देश केवळ वेद, पुराणे असल्या ग्रंथांतच आहे त्या व्यक्तींच्या मनातील वैचारिक आंदोलनांची कल्पना करून अमुक एका विचारामुळे त्या व्यक्तीने अमुक एक कृती केली असे निश्चयाने सांगणे ही संशोधनाची योग्य रीत नसावी. "नैषधीय चरित्र" या काव्यातील चार्वाक या पात्राने गुरुतल्पाचा उपदेश केला आहे. त्याला अनुलक्षून डॉ. साळुंखे लिहितात, "सोमाच्या ज्या कृत्यामुळे बृहस्पतीने वैदिक संस्कृतीपासून फारकत घेतली त्या कृत्याचा तो समर्थक होता असे मानणे मुळीच तर्कसंगत होणार नाही." (१०२) म्हणजे अमुक एका कारणामुळे बृहस्पतीने दुसरी एक संस्कृती स्वीकारली या स्वतःच्या अनुमानाच्या खरेपणाविषयी डॉ. साळुंखे यांना थोडाही संदेह नाही.

पौराणिक व्यक्तींच्या जीवनाबाबत आणि त्यातही मानसिक घटनांबाबत अनुमाने करू नयेत असे मी म्हटले. पण सबंध समाजाच्या जीवनपद्धतीविषयी, संस्कृतीविषयी अनुमाने करणे, उपपत्ती बसविणे यांत काही वावगे आहे असे मी म्हणत नाही. असल्या उपपत्ती सांगणे हे विचारवंतांचे कामच आहे.

डॉ. साळुंखे यांचे म्हणणे असे आहे की, या देशात प्राचीन काळापासून एक वेदविरोधी, यज्ञविरोधी अशी असुरांची संस्कृती होती. त्या संस्कृतीच्या वैचारिक बैठकीचेच रूपांतर पुढे बार्हस्पत्य-दर्शनात झाले.

डॉक्टरांच्या या मताचा विचार करू. अग्नि, वरुण यांसारख्या वैदिक देवतांनाही ऋग्वेदात असुर म्हणून संबोधिले आहे. ऋग्वेदातील तिसऱ्या मंडलातील ५५ व्या सूक्ताचे पालुपदच आहे मुळी. 'महत् देवानां असुरत्वं एकम्' त्याचा अर्थ होतो 'देवांचे महान असुरत्व एकच आहे.' येथे असुरत्व याचा अर्थ देवत्व असाच आहे. सुरुवातीस देवांना असुर म्हणत असत आणि मागाहून तो अर्थ का बदलला यासंबंधी वेदसंशोधकांनी अनेक उपपत्ती दिलेल्या आहेत. पण डॉ. साळुंखे यांनी या मुद्द्याचा उल्लेखही केलेला नसल्यामुळे मी त्याची चर्चा करणे प्रस्तुत होणार नाही. एक गोष्ट निश्चित आहे, की देव म्हणजे असुर हा अर्थ पुढे टिकून राहिला नाही. देवांना 'सुर' असा शब्द वापरण्यात आला आणि त्यांच्याशी भाऊबंदकी करणाऱ्यांना 'असुर' हे नामाभिधान मिळाले. होय. भाऊबंदकी. सुर आणि असुर हे एकमेकांचे सावत्र भाऊ असून शिवाय मावस-भाऊही होते. कश्यपाला तीन बायका होत्या : दनु, दिती आणि अदिति. दनूचे मुलगे दानव, दितीचे दैत्य आणि अदितीचे मुलगे ते देव. दानव आणि दैत्य हे दोघेही असुर आणि देव हे सुर होत. सुर आणि असुर हे वंशाने एकच होते हे उघड आहे. हे जे मी सांगतो आहे ते पुराणातील आहे. पण या मुद्द्यावर पुराणा-पुराणांतून ऐकमत्य आहे आणि डॉ. साळुंखे यांचा या संदर्भातील सर्व पुरावा पुराणातीलच आहे.

डॉ. साळुंखे लिहितात, "बृहस्पतीने लोकायत तत्त्वज्ञान लोकांकडून म्हणजेच असुरांकडून घेतले होते. हे असुर लोक यज्ञसंस्थेचे कट्टर विरोधक होते" (७८). पण असे काही दिसत नाही. असुरांच्या यज्ञांमुळे देव भयभीत झाले अशा किती तरी कथा आहेत. बळी हा असुर राजा. त्याने ९९ अश्वमेधयज्ञ केले आणि १०० वा सुरू केला. तो पूर्ण झाला तर आपले इंद्रपद जाईल या भयापोटी इंद्राने विष्णूस वामनावतार घ्यावयास लावला व तो १०० वा यज्ञ निर्विघ्नपणे संपू दिला नाही, अशी कथा आहे. तेव्हा वांशिक दृष्टया आणि सांस्कृतिक दृष्टया देव आणि असुर हे भिन्न नव्हेत. असुरांचा गुरू शुक्राचार्य याने आपल्या लाडक्या मुलीचे नाव देवयानी म्हणजे देवांच्या मार्गाने जाणारी असे ठेवले होते. देव संस्कृती जर असुरांच्या संस्कृतीच्या विरोधी असती, तर तो असे नाव कसे ठेवेल ? डॉ. साळुंखे यांच्या घराचे नाव 'लोकायत' असे आहे. ते बदलून 'वेदविहार' असे त्याचे नाव त्यांनी ठेवणे शक्यतेच्या कोटीतील आहे काय ?

हे बळिपुराण आणखी थोडे तपासू या. डॉ. साळुंखे लिहितात, "विरोचनाचा पुत्र बळी हा एक अत्यंत सद्गुणी राजा होता. आर्यांनी त्याचा फसवून वध केला." (२६) बळी हा सद्गुणी होता हे अर्थात वैदिकांनी रचलेल्या पुराणांवरूनच समजते. पण आर्यांनी त्याचा फसवून वध केला हे डॉक्टरना कसे समजले ते कळत नाही. वामनरूपी विष्णूने बळीच्या मस्तकावर पाय रोवून त्याला पाताळात गाडले अशी पुराणकथा आहे. पण मेघश्याम विष्णूला आर्य का म्हणावयाचे ? पाताळात विष्णू बळीचा द्वारपाल म्हणून काम करीत आहे अशीही कथा आहे. तिचा अर्थ काय घ्यावयाचा ? विष्णू हा आर्य असो वा नसो, पण वेदपाठ करणाऱ्यांना डॉक्टर साळुंखे आर्यच मानतील, बळीला वेदपाठक प्रिय होते अशी पुराणांतून नोंद आहे. त्याचे काय करावयाचे ? वर्ण हा वैदिकांचा वारसा; असुर-संस्कृतीचा वर्णांशी संबंध नाही असे डॉक्टरांचे म्हणणे आहे. पण बळीच्या राज्यात तिन्ही वर्ण सुखाने नांदत होते असे स्कंदपुराणात म्हटले आहे. शर्मिष्ठेचा पिता राजा वृषवर्मा हा असुर होता. पण तो क्षत्रिय होता. वृत्रासुर हा असुर होता हे उघड आहे. पण तो ब्राह्मण होता. म्हणून तर त्याला ठार केल्याने इन्द्राला ब्रह्महत्येचे पातक लागले. असुरांचा गुरू शुक्राचार्य हा ब्राह्मण होता. तो काही देवांकडून लोन-सर्व्हिसवर असुरांकडे गेला नव्हता. तेव्हा सांस्कृतिक दृष्टया पौराणिक सुर आणि असुर यांच्यात फरक नव्हता.

असुरांचा समाज म्हणजेच बहुजनसमाज आणि तो अवैदिक होता अशी डॉ. साळुंखे यांची धारणा

आहे. या भूमिकेवरून ते लिहितात, "महाराष्ट्रातील बहुजनसमाजाने मात्र "इडापिडा टळो आणि बळीचे राज्य येवो" या वचनाद्वारे बळीचे स्मरण अजूनही ताजे ठेवले आहे." (२६) जणू काही पुराणांनी ते पुसून टाकण्याचा प्रयत्न केला आहे. आणि ज्या 'इडापिडा ...' या वचनाचा ते उल्लेख करतात ते अल्पजन समाजातही प्रचलित आहे. ब्राह्मणांना बळी राजा हा अप्रिय आहे अशी एक समजूत महाराष्ट्रात रूढ केली गेली आहे. ती खोटी आहे. कार्तिक शुद्ध प्रतिपदेस तांदळांनी बलीची आकृती काढून जुन्या पिढीतील ब्राह्मण त्याची पूजा करीत असत आणि त्या वेळी पुढील मंत्र म्हणत असत. 'बलिराज नमस्तुभ्यं विरोचनसुत प्रभो । भविष्येन्द्र सुराराते पूजेयं प्रतिगृह्यताम् ।' ब्राह्मणांच्या प्रातःस्मरणात अश्वत्थाम्याच्या जोडीने बळीचे नाव येते.

शेतकऱ्यास बळिराजा म्हणतात. त्याचा अर्थ असा नाही की, बळी हा शेतकऱ्यांचा (म्हणजे, बहुजनसमाजाचा) राजा होय. 'बळिराजा' हा बहुव्रीही समास ('बळी ज्याचा राजा आहे तो' असा) नाही. तो कर्मधारय समास आहे. शेतकऱ्याला उपमेय करून बळिराजाची उपमा त्यास दिली जाते. कारण शेतकरी हा पौराणिक बळिराजासारखा उदार असतो. सुगीत खळ्यावर येणाऱ्या याचकास तो विन्मुख पाठवत नाही. "बळी हा दक्षिणा वगैरेंना विरोध करणारा आणि वैदिक दृष्टिकोणातून पाहिले तर अश्रद्ध म्हणजेच चार्वाकपंथी राजा होता" (२६) असे डॉ. साळुंखे लिहितात. हे कसे खरे असेल? यज्ञाचा भाग म्हणून बळीने वामनास दक्षिणा देऊ केली नव्हती काय? यज्ञ करून इंद्रपद मिळविण्याची आकांक्षा धरणारा बळी अश्रद्ध कसा? बळीला चार्वाकमतानुयायी ठरविण्यासाठी थोडा म्हणजे थोडाही आधार नाही. पण तो चार्वाकाचा अनुयायी आहे असे ठरवून डॉ. साळुंखे यांना एक प्रमेय सिद्ध करावयाचे आहे.

ते प्रमेय असे: असुरांची जीवनपद्धती म्हणजेच बहुजनसमाजाची जीवन रीती होय. ती वैदिकांच्या यज्ञसंस्कृतीच्या विरोधात उभी होती. त्या बहुजनसमाजाचे जीवनविषयक विचार हेच लोकायतांचे तत्त्वज्ञान. बृहस्पतीने त्यास शास्त्रीय स्वरूप देऊन बार्हस्पत्य-दर्शनाची अथवा चार्वाक-दर्शनाची निर्मिती केली: हा आपला सिद्धान्त पटविण्यासाठी असुर हे वेद-विरोधी, यज्ञविरोधी, देहात्मवादी, अनीश्वरवादी वगैरे होते असे दाखविण्याचा डॉक्टर प्रयत्न करीत आहेत. त्यासाठी ते बिचाऱ्या बळीला बळीचा बकरा बनवीत आहेत. बळी वैदिक होता, यज्ञमार्गी होता असेच पुराणे सांगत आहेत. पुराणे खोटे सांगत असतील आणि त्यात विपुल प्रक्षेपही असतील. पण पुराणे बाजूला सारल्यास असुरांसंबंधी काही सांगण्यास दुसरा कोणताच पुरावा उपलब्ध नाही. पुराणांवरून जे काही समजते ते एवढेच की, असुर हे सुरांच्या अथवा देवांच्या विरोधी होते. दोघांच्या लढाया होत. कधी सुरांचा जय होई आणि कधी असुरांचा. डॉ. साळुंखे यांच्या मते शेवटच्या लढाईत (म्हणजेच एकूण युद्धात) असुरांचा पराभव झाला. ते लिहितात, "त्यामुळे आर्य व असुर यांच्या युद्धात असुरांचा पराभव झाला." (२८) खरे म्हणजे आर्य आणि असुर यांच्यात लढाई झाल्याचा एकही उल्लेख अठरा पुराणांत आणि अठरा उपपुराणांत नाही. जी माणसे पुराणे प्रामुख्याने प्रतीकात्मक आहेत या दृष्टीने वाचतात, ती मानतात की सुरांचे आणि असुरांचे युद्ध आजही चालू आहे आणि केशवसुतांनी 'देवांच्या मदतीस चला तर' अशी जी हाक दिली आहे तिला ती मंडळी प्रतिसाद देतात. असुरांचा एका अंतिम लढाईत पराभव झाला अशी नोंद पुराणात नसावी असा माझा समज आहे. पुराणांवरून असे दिसत नाही, की असुर हे यज्ञविरोधी, वेदविरोधी, आणि अनीश्वरवादी होते. तसे ते असते, तर प्रत्येक अडचणीच्या वेळी त्यांनी शंकराकडे धाव घेतली नसती. असुरांचा ओढा शंकराकडे आणि सुरांचा विष्णूकडे होता असेही दिसते. त्यामुळे सुरासुरांचे कलह हे शैव-वैष्णवांचे झगडे असणेही शक्य आहे.

बळीनंतर बळीचा पिता विरोचन याच्याकडे डॉ. साळुंखे वळतात. बळीचा जन्म झाल्यावर श्रीहरीचे ज्ञान करून घेण्यासाठी विरोचन पर्वतावर गेला अशी वर्णने पुराणांतून आहेत. डॉ. साळुंखे तिकडे पाहत नाहीत. ते एकदम छांदोग्य उपनिषदातील विरोचनाकडे उडी मारतात आणि तो असुर विरोचन देहात्मवादी आणि म्हणून लोकायत-मतानुयायी होता असे जाहीर करतात. पण छांदोग्यातील विरोचन कुठलाही– वादी नव्हता; कोणताही– इझम मानणारा नव्हता आणि तो बळीचा पिता होता असाही उल्लेख तेथे नाही. बळीला या विरोचनाचा पुत्र समजणे म्हणजे राजीव

गांधींना महात्मा गांधींचा पुत्र समजण्यासारखे आहे.

प्रजापती म्हणाला होता, की जो आत्म्याला जाणतो तो पूर्णकाम होतो. ते कानावर आल्यावर अगदी वैदिक संस्कृतीच्या पद्धतीने हातात समिधा घेऊन विरोचन प्रजापतीकडे आत्म्याचे ज्ञान करून घेण्यासाठी आला होता. देहात्मवादी म्हणून नव्हे, तर स्वतःचे काहीच मत नसलेला असा तो आला होता. त्यास प्रजापतीने सांगितले, की हा जो नेत्रात पुरुष दिसतो तो किंवा उदकपात्रात वाकून पाहिले असता जो दिसतो तो आत्मा होय. यावर शांत चित्त होऊन विरोचन असुरांकडे गेला व त्याने ही आत्मविद्या त्यांना सांगितली. याचा परिणाम म्हणून ते असुर मेलेल्या शरीरास गंध, पुष्प, अन्न इत्यादींचा संस्कार करून परलोकास जिंकण्याची आकांक्षा धरून राहिले. चार्वाकांनी सांगितलेला देहात्मवाद हा नव्हे. चार्वाक चैतन्ययुक्त देहाला आत्मा मानतात; अचेतन देहाला नव्हे. तसेच परलोक जिंकावा अशीही आकांक्षा चार्वाकांची नव्हती. 'नास्ति परलोकः' अशी त्यांची प्रतिज्ञा आहे.

विरोचनाचा पिता (बळीचा पितामह) प्रल्हाद याच्यासंबंधी डॉ. साळुंखे लिहितात, "बृहस्पतीने प्रवर्तित केलेल्या लोकायत-दर्शनाचा पहिला श्रोता व अनुयायी प्रल्हादच होता." पुढे ते लिहितात, "प्रल्हाद विष्णुभक्त असल्यामुळे तो नास्तिक लोकायताचा पुरस्कर्ता असणार नाही असा आक्षेप कोणी घेईल. यावर संक्षेपाने उत्तर द्यावयाचे तर असे म्हणता येईल, की प्रल्हाद आणि बहुधा विष्णू या दोहोंचे उत्तरकालात वैदिकीकरण झाले असले, तरी मूळचा प्रल्हाद हा अवैदिक लोकायतच होता." (२५)

अहो, विष्णू ही प्राचीन वैदिक देवता. ऋग्वेदाच्या अगदी पहिल्या मंडलात तिचा निर्देश येतो. तिचे वैदिकीकरण झाले याचा अर्थ कसा करावयाचा? औरंगजेबाचे इस्लामीकरण झाले अथवा मिठाचे क्षारीकरण केले असे म्हणण्यासारखाच हा प्रकार आहे. ऋग्वेदातील विष्णू ही सौर देवता आहे. मागाहूनचा विष्णू हा मेघश्याम, शंख–चक्र–गदा–पद्मधारी आहे. म्हणजे विष्णूचे इतिहासक्रमात अवैदिकीकरण झाले. पण डॉ. साळुंखे म्हणतात, की उत्तरकालात त्याचे वैदिकीकरण झाले. आणि भक्तश्रेष्ठ प्रल्हादाचे वैदिकीकरण झाले याचा तरी अर्थ काय? भक्तीची मुळे वेदात नाहीत. शिवसूत्रे, पांचरात्र यांसारख्या आगमवाङ्मयात आणि नायनार व आळवार या संतांच्या रचनांतून ती आहेत. तरीही भक्तोत्तम प्रल्हादाचे वैदिकीकरण झाले म्हणावयाचे ?

मुळात असुर हे यज्ञविरोधी, वेदविरोधी वगैरे होते हे म्हणणेच चूक आहे. असुर हे सुर-विरोधी अथवा देवविरोधी होते हे खरे. पण त्यांच्या संस्कृती भिन्न नव्हत्या. हितविरोधामुळे त्यांच्यात केवळ भाऊबंदकी होती. असुर वैदिक होते, ते वैदिक पद्धतीने यज्ञ करीत असून त्यांचा गुरू शुक्राचार्य हा असुर ब्राह्मण होता. त्याची मुलगी देवयानी म्हणजे देवांच्या मार्गाने जाणारी होती. तेव्हा लोकायतिक तत्त्वज्ञान हे डॉ. साळुंखे सांगतात त्याप्रमाणे असुरांचे तत्त्वज्ञान नव्हे.

तसेच ते बहुजनसमाजाचेही तत्त्वज्ञान नव्हे. आसमंत अनंत अद्भुत शक्तींनी भरलेला आणि भारलेला आहे असेच सर्व देशांतील बहुजनसमाज प्राचीन काळापासून मानीत आला आहे. त्या शक्तींना काही अर्पण करावे, त्यांच्या नावाने हविर्भाग देऊन त्यांना संतुष्ट करावे म्हणजे इष्ट गोष्टी प्राप्त होतील अथवा त्या प्राप्त होण्याच्या मार्गातील विघ्ने दूर होतील असा त्यांचा विश्वास होता. या विश्वासातून यज्ञसंस्थेचा जन्म झाला असे मानव-वंश-शास्त्र सांगते. यज्ञ हेच आद्य धर्म होत. 'तानि धर्माणि प्रथमानि आसन्' हे ऋग्वेदातील वचन धर्माच्या समाजशास्त्रातील महावाक्य आहे.

प्राचीन ग्रीसच्या ऐन भरभराटीच्या काळात तेथील नागरिक नित्य सायंयज्ञ करीत असत (मात्र त्यांच्यात पुरोहितवर्ग नव्हता.). एवढा मोठा बुद्धिप्रामाण्यवादी सॉक्रेटिस. विषाचा प्याला प्याल्यावर आपला शिष्य क्रिटो यास शेवटचे शब्द म्हणून त्याने सांगितले, "ॲस्क्लेपिअस या देवाला मी एक कोंबडा बळी देणे लागतो. ते माझे ऋण फेडण्याचे तुझ्या लक्षात राहील ना ?" क्रिटोने ते ऋण फेडण्याचे मान्य केले. सॉक्रेटिस या शब्दाचा अर्थ सु–क्रतु असा असू शकेल. भूमितीतील काटकोन-त्रिकोणाच्या कर्णासंबंधीच्या प्रमेयाची सिद्धी करता आल्यावर त्याप्रीत्यर्थ पायथागोरसने एका वासराचा बळी देऊन यज्ञ केला होता अशी नोंद आहे. विज्ञानाच्या वेदीवरील पहिले हौतात्म्य गाईच्या त्या बछड्याचे झाले. आजच्या इस्राएल या अतिप्रगत राष्ट्रात किती तरी ज्यू मंडळी पशुबलिपूर्वक यज्ञ करीत असतात. सबंध ख्रिस्ती

धर्माची उभारणी यज्ञसंकल्पनेवर झाली आहे. देवाच्या इच्छेप्रमाणे, त्याचा एकुलता एक मुलगा येशू हा मानवाच्या पापक्षालनार्थ बळी गेला. कम्युनिअन सर्व्हिस (अथवा युखारिस्ट) म्हणून जो पूजाविधी चर्चमध्ये असतो, त्यात प्रत्येक भक्त एक पावाचा तुकडा मद्याच्या चार थेंबात भिजवून खातो. हा पाव आणि हे मद्य यांचे द्रव्यांतरण (transubstantiation) होऊन त्याचे ख्रिस्ताचे मांस व ख्रिस्ताचे रक्त बनते असे ख्रिस्तीमीमांसा–पंडितांनी ठरविले आहे. नरमेधाच्या या हुतशेषांचे भक्षण केल्याने प्रभूशी आपले नाते (communion) जोडले जाते असे भाविक ख्रिश्चन आजही मानतो (मनुष्य जातीचे अत्यंत प्राचीन यज्ञ हे मनुष्ययज्ञच होते. देवा अबध्नन् पुरुषं पशुम् ।). मुसलमानांचा बक्र-इ-ईद हा गो-सवाचा प्रकार आहे. जैन व बौद्ध धर्म सोडून जगातील सर्व प्राचीन धर्म यज्ञसंकल्पनेवर आधारलेले आहेत. कदाचित जैन धर्मातील तपश्चरण हेसुद्धा आत्म-आहुतीचा प्रकार असेल. अश्वमेधयज्ञातील जो प्रकार आज आपणास किळसवाणा वाटतो तो मूलतः सुफलता-प्रेरक-विधी (fertility rite) असू शकतो. राज्यातील भूमी सस्यशालिनी असावी ही राजाने स्वीकारलेली जबाबदारी होती. थोडयाफार फरकाने या तऱ्हेचे विधी आणि यज्ञ जगातील सर्व प्राचीन समाजांत होते. असेही कित्येक समाज होऊन गेले, की ज्यांमध्ये राजा आणि पुरोहित या व्यक्ती एकच असत आणि भूमी सुफला व्हावी म्हणून त्या राजाला न्हाऊ माखू घालून बळी देत असत. आजसुद्धा महाराष्ट्रातील बहुजनसमाजाने यज्ञपरंपरा चालूच ठेविली आहे. माघी पौर्णिमेपासून फाल्गुनी अमावास्येपर्यंत बहुतेक खेडयांतून माही हा उत्सव असतो. त्या वेळी ग्रामदेवतेस मेंढयाचे क्वचित रेडयाचे बलिदान केले जाते. ते काम करण्यास विशिष्ट जातीची व्यक्ती लागते. मेंढा कापण्याचा ठराविक विधी असतो. मेंढा उभाच्या उभा कापणे आणि तो आडवा करून कापणे हे दोन स्वतंत्र विधी आहेत. त्या वेळी गाऱ्हाणे नावाचा मंत्र म्हटला जातो. हे सर्व शास्त्रपूत आहे या भावनेने ते केले जाते. मेंढपाळ हा स्वतः पाळलेले मेंढरू मांसलोभाने कापत नाही. तसे करणे अधार्मिक आणि पर्यायाने अनैतिक आहे असे त्याचे म्हणणे असते. पण विरोबासाठी त्याच्या मेंढीचा हवी दिल्यावर हुतशेष मांस तो खातो. अग्निद्वारा आहुती अर्पण करणे ही गोष्ट वैदिकेतरांच्या यज्ञात नसेलही. पण त्यामुळे त्यांचे यज्ञत्व कमी होत नाही.

बहुजनसमाजात सोमपानासह यज्ञ अद्याप चालू आहेत याबद्दल आपण फार खजिल होण्याचे कारण नाही. कारण, जगातील सर्वच प्राचीन समाजांत धार्मिकतेचा एक आविष्कार यज्ञसंस्थेत झाला. 'तानि धर्माणि प्रथमानि आसन् ।' वैदिकांचे वैशिष्टय हे, की बुद्धोत्तर कालात त्यांनी यज्ञाचे कर्मकांड सोडून दिले व यज्ञसंकल्पनेचे उदात्तीकरण केले. आजचा हिंदू हा बव्हंशाने बौद्ध व अल्पांशाने वैदिक आहे. गीतेने हवनद्रव्यांच्या यज्ञापेक्षा ज्ञानयज्ञ श्रेयस्कर म्हणून सांगितले व जपयज्ञ तर भगवंताचेच रूप म्हणून ठरविले. ज्ञानोबांनी वाग्यज्ञाने तोषविले व विनोबांनी भूदानयज्ञाने क्रांतीची आराधना केली. सर्वे अपि एते यज्ञविदः। लोकायतांचा जरी द्रव्यमय यज्ञास विरोध होता (माझाही आहे), तरी असुरांचा विरोध नव्हता, सुरांचा नव्हता, वैदिकांचा नव्हता आणि बहुजनांचाही नाही. म्हणून लोकायत तत्त्वज्ञान हे मूठभर ब्राह्मणांचे तत्त्वज्ञान होते; आणखी कोणाचे नव्हते. याचा अधिक खुलासा पुढे येणार आहे.

पण डॉ. साळुंखे यांचे म्हणणे आहे की, देहात्मवादी, यज्ञविरोधी लोकायत तत्त्वज्ञान हे असुरांचे तत्त्वज्ञान आणि असुर म्हणजेच बहुजनसमाज अथवा सामान्य लोक. "या सामान्य लोकांचेच नाव असुर होते याविषयी प्राचीन व अर्वाचीन परंपरेत जवळ जवळ एकमत आढळते." (२४) या प्राचीन आणि अर्वाचीन परंपरा म्हणजे नेमक्या कोणत्या परंपरा याचा डॉ. साळुंखे खुलासा करीत नाहीत. मॅक्समुल्लर, मॅक्डोनेल, रिनू (Renau), पर्गिटर, कीथ, टिळक, दांडेकर ही वेदांच्या आणि पुराणांच्या अभ्यासकांची अर्वाचीन परंपरा होय. मार्क्सवादी मंडळी आपण सोडून दिली पाहिजेत. कारण ती कोणत्याच परंपरेत बसत नाहीत. त्यांचे तर्कशास्त्र निराळे आणि त्यांची अन्वेषण पद्धती निराळी असा त्यांचा दावा आहे. मार्क्सवादी मंडळी वगळल्यास यांपैकी कोणी म्हटले आहे की, सामान्य लोकांचे नाव असुर होते ? – आणि एकाने नव्हे तर उभ्या परंपरेने ? "जवळ जवळ एकमत आहे" असे डॉ. साळुंखे लिहितात. त्याचा अर्थ होतो, की थोडा विरोध आहे. कोणाचा विरोध आहे ? कोणाचाही असणार नाही. कारण जी गोष्ट कोणी म्हटलेलीच नाही, तिला विरोध तरी कोण

अनुक्रमणिका

करेल ? आता प्राचीन परंपरेसंबंधी बोलावयाचे तर त्यांनी शंकराचार्यांचा आधार घेतला आहे. डॉ. साळुंखे लिहितात, "गीतेच्या सोळाव्या अध्यायात आसुरी संपत्तीचे वर्णन आले आहे. त्यावर भाष्य करताना शंकराचार्य, श्रीधर इ. टीकाकार आसुरी संपत्ती म्हणजे लोकायत दृष्टी असे सांगतात." खरे म्हणजे, शंकराचार्य असे सांगत नाहीत. त्यांनी त्या ठिकाणी लिहिले आहे, "कामप्रवृत्ती हीच फक्त प्राण्यांचे कारण असे मानणे ही लोकायत दृष्टी होय." पण डॉ. साळुंखे यांचे शब्द अगदी काटेकोरपणे आपण घेऊ या नको. एकूण संदर्भ आसुरी संपत्तीचा आहे हे खरेच आहे. पण गीतेत सांगितलेली आसुरी संपत्ती असुरांची सांस्कृतिक कमाई होय असे डॉ. साळुंखे मानतात काय ? "दंभ, दर्प, गर्विष्ठपणा, क्रोध, क्रौर्य आणि अज्ञान (हे गुण) आसुरी संपत्तीत जन्मलेल्या व्यक्तीत असतात" असे गीता त्या ठिकाणी म्हणते. हे गुण असुरांचे होते असे डॉ. साळुंखे यांना मान्य असेल तरच लोकायतिक म्हणजेच असुर या त्यांच्या सिद्धान्तासाठी त्यांनी शंकराचार्यांची साक्ष काढावी. ते मान्य नसेल तर त्या संन्याशाला जामीनावर सोडून द्यावे. तात्पर्य असे, की लोकायत म्हणजेच डॉ. साळुंखेंचे असुर लोक असे प्राचीन परंपरेत मानलेले नाही. एकमत असण्याची बात सोडूनच द्या.

ज्या एका वैदिकेतर अशा असुर संस्कृतीची डॉ. साळुंखे कल्पना करतात ती बहुजनसमाजाची परंपरा होय असे सिद्ध करण्यासाठी डॉक्टर सांगतात की, "बहुजनसमाजाची परंपरा वेदांना फारसा मान न देणारी व विरोध करणारी आहे." (२९) राजर्षी शाहू छत्रपतींची चळवळ डॉ. साळुंखे एका फटकाऱ्यात पुसून टाकीत आहेत. तुकोबांची परंपरा ही बहुजनांची परंपरा आहे, याविषयी मतभिन्नता असू नये. पण तुकारामांनी म्हटले आहे, "वेदांचा तो अर्थ आम्हासीच ठावा, इतरांनी वहावा भार माथा." ही काही वेदांना विरोध करण्याची रीत नव्हे.

सिंधू संस्कृती

डॉ. साळुंखे यांच्या मते लोकायत तत्त्वज्ञान हे असुरांचे आणि म्हणून बहुजनसमाजाचे आहे. ही असुरांची संस्कृती म्हणजेच उत्खननात सापडलेली सिंधू संस्कृती होय असेही ते सांगतात. (२६-२७) त्याला आधार म्हणून 'वैदिक आर्यांनी सिंधू संस्कृतीचा नाश केला' अशा अर्थाचे डॉ. दांडेकरांचे एक अवतरण ते देतात. डॉ. दांडेकरांचे हे लिखाण फार जुने आहे आणि ज्या इतर लिखाणावर ते आधारलेले आहे ते तर फारच जुने आहे. त्यानंतर सिंधू नदीतून खूपच पाणी वाहून गेले. डॉ. दांडेकरांचा पुरावा केवळ वाङ्मयीन आहे. उदाहरणार्थ, पुरंदर (=पुरे फोडणारा) हे इन्द्राचे एक नाव आहे अशा प्रकारचा तो पुरावा आहे. पण त्यानंतर एस. आर. राव यांसारख्या पुरातत्त्ववेत्त्यांनी आणि भूस्तरशास्त्रज्ञांनी वस्तुस्वरूप पुरावा उपलब्ध करून दिला आहे. त्यावरून असे सिद्ध होते की, सिंधू संस्कृतीचा नाश नद्यांचे पूर, भूकंप यांसारख्या नैसर्गिक कारणांनी झाला; मनुष्यकृत कारणांनी नाही. वाङ्मयीन पुराव्यापेक्षा वस्तुरूप पुरावा हा केव्हाही अधिक घट्ट (solid) मानला पाहिजे. डॉ. साळुंखे यांनी प्रस्तुत पुस्तक प्रसिद्ध करण्याच्या पुष्कळ आधी हा पुरावा प्रकाशात आला होता. डॉ. साळुंखे यांनी त्याची दखल घेऊ नये हे खेदकारक आहे.

" (१) वेदपूर्वकालीनता, (२) असुरोत्पन्नता, (३) आर्यांची शत्रुता आणि (४) आर्यांच्या द्वेषाचा विषय होणे. या सर्व बाबतींत सिंधू संस्कृती आणि लोकायत-दर्शन यांच्यात साम्य आहे" (२७) असे डॉ. साळुंखे यांचे म्हणणे आहे.

(१) सिंधुसंस्कृती वेदपूर्वकालीन आहे असे एक वेळ म्हणता येईल. पण, लोकायत मत हे वेदपूर्वकालीन आहे हे कशावरून ? 'इन्द्र, इन्द्र म्हणून म्हणतात तो कोण आहे ?' असे ऋग्वेदात विचारले गेले आहे. त्याचा अर्थ विचारणारा देव मानणारा नव्हता (म्हणजे लोकायतिक होता) असा डॉ. साळुंखे करतात. पण वेदांचे पाश्चात्त्य अभ्यासक त्याचा अर्थ असा करतात की, वरुणदेवतेस मानणारे आणि इन्द्रदेवतेचे अनुयायी यांच्यातील तो बखेडा होता. ऋग्वेदातील लौक्य बृहस्पतीने 'असतापासून सताची निर्मिती झाली' असा नास्तिक विचार मांडल्याचे डॉ. साळुंखे लिहितात. (२३) हा विचार नास्तिक कसा ? बायबलमध्येही ते मत आहे. बायबल काय नास्तिक आहे ? विश्वाचे निमित्तकारण न मानणाऱ्या नास्तिकाला 'सतापासूनच सताची निर्मिती होते' असा आग्रह धरावा लागेल. (२) लोकायत मत हे असुरोत्पन्न नाही हे या लेखात पूर्वी दाखवलेच आहे. तसेच सिंधू संस्कृती ही असुरोत्पन्न

आहे याला डॉ. साळुंखे कोणताही पुरावा देत नाहीत. (३ + ४) सिंधू संस्कृतीशी आर्यांचे शत्रुत्व होते आणि ती आर्यांच्या द्वेषाचा विषय होती यालाही काही आधार नाही. तसेच आर्यत्व आणि वैदिकत्व यांचाही दृढ संबंध नाही. बुद्ध स्वतःला आर्य म्हणवून घेत असे. पण तो वैदिक नव्हता. आर्य याचा अर्थ हिंसक अथवा भटके असा डॉ. साळुंखे यांनी दिला आहे. (२७) बुद्धाने तो निराळा दिला आहे. "जे प्राण्यांची हिंसा करतात ते आर्य असत नाहीत. जो सर्व प्राण्यांशी अहिंसेने वागतो तो आर्य म्हणविला जातो" (धम्मपद २७०). कालिक दृष्टया डॉ. साळुंखे यांच्यापेक्षा बुद्ध वेदांना पुष्कळ जवळचा होय. म्हणून त्याचा अर्थ खरा असण्याचा संभव अधिक आहे. शिवाय, जे कोणी आर्य म्हणून होते, ते स्वतःला आर्य म्हणून घेत होते. त्यांच्यावर दुसऱ्यांनी आर्यत्व लादलेले नव्हते. स्वतःच्या वंशाचे नाव हिंसक या अर्थाचे कोण ठेवेल ? जे ध्यानस्थ शिवाच्या मूर्तीची पूजा करीत त्या सिंधू संस्कृतीच्या लोकांचे तत्त्वज्ञान लोकायत होते याला काही आधार नाही.

तात्पर्य असे, की लोकायत तत्त्वज्ञान हे बृहस्पतीने असुरांपासून घेतले आणि असुरांची संस्कृती ही बहुजनसमाजाची संस्कृती आणि तीच सैंधव संस्कृती होय हे डॉ. साळुंखे यांचे म्हणणे विचाराच्या कसावर टिकणारे नाही.

१आ) चार्वाकांचे ग्रंथ उपलब्ध का नाहीत ?

बृहस्पतीच्या नावावरील थोडी स्फुट रचना आजही उपलब्ध आहे. ती रचना सूत्रशैलीत आहे असे डॉक्टरांचे म्हणणे आहे. (५) पंजाब संस्कृत सेरीज-मधील एफ्. एस्. टॉमसने संपादित केलेल्या 'बार्हस्पत्य सूत्रे' या ग्रंथाचा मी येथे विचार केलेला नाही. कारण तो चार्वाकांचा आहे असे डॉ. साळुंखे यांनी म्हटलेले नाही. आणि तो बृहस्पतीने लिहिला आहे असे इतर कोणीही मानलेले नाही.

सूत्र हे अल्पाक्षर असते. पण बार्हस्पत्य गाथांतून कर्ता, कर्म, क्रियापद या सर्व गोष्टी आहेत. इतकेच नव्हे, तर बहुतेक रचना श्लोकबद्ध आहे. इतर दर्शनांची सूत्रे गद्यात्मक आहेत. त्यावरून असे म्हणता येईल की, चार्वाकांचे विचार हे लोकांच्या चर्चेत आणि बोलण्यात येत असत आणि मधून मधून त्यांना श्लोकरूप दिले गेले. हे श्लोक आणि काही गद्य वचने (उदा., देहोच्छेदो मोक्षः) लोकगंगेतून वाहत राहिले. पण चार्वाकांचा म्हणता येईल असा एकही ग्रंथ विद्यमान नाही. त्याविषयी डॉ. साळुंखेंचा खुलासा असा आहे की, 'चार्वाकांचे ग्रंथ नष्ट झालेले आहेत. त्यांतील काही स्वतः चार्वाकांच्या हलगर्जीपणामुळे अथवा वाळवीने खाल्ल्यामुळे नष्ट झाले असतील. पण त्यांचे निदान काही ग्रंथ वैदिकांनी जाणीवपूर्वक नष्ट केले.' यावर माझे म्हणणे आहे की, चार्वाकांनी कधी ग्रंथ तयारच केले नाहीत. त्यामुळे ते कोणी नष्ट केले असा प्रश्नच उद्‌भवत नाही. वंध्यापुत्राचा वध कोणी केला या प्रश्नासारखा तो प्रश्न निरर्थक आहे.

भारताच्या वाङ्मयेतिहासात पुष्कळ ग्रंथ नष्ट झालेले आहेत. पण त्यांची नावे राहतात. ते नाम-शेष होतात. शाकटायन, स्फोटायन वगैरेंनी व्याकरणे लिहिलेली होती. कारण पाणिनी त्यांचा उल्लेख करतो. पण ती हयात नाहीत. ब्रह्मसूत्रांवर बोधायनाची वृत्ती होती. आता उपलब्ध नाही. व्याडीचा शब्दकोश होता हे माहीत आहे. तो सापडत नाही. प्रमाणवार्तिक हा धर्मकीर्तीचा ग्रंथ राहुल सांकृत्यायन यांनी १९६० च्या सुमारास तिबेटमधून शोधून काढेपर्यंत उपलब्ध नव्हता. पण त्याचा नामोल्लेख अनेक ठिकाणी येतो. वाचस्पतीने त्यातील अवतरणेच्या अवतरणे दिलेली आहेत. म्हणून तो नष्ट झालेला आहे असे समजले. धर्मकीर्तीचे 'प्रमाणविनिश्चय' आणि दिङ्नागाचा 'प्रमाण-समुच्चय' हे ग्रंथ उपलब्ध नाहीत. पण ते होते यात संशय नाही. म्हणून, तूर्त तरी ते नष्ट झाले असे मानले पाहिजे. पण चार्वाकांच्या ग्रंथांचे तसे नाही. त्यांच्या ग्रंथनामांचा कोठे उल्लेखही नाही किंवा अमुक ग्रंथातील अमुक अवतरण असे कोणी म्हणतही नाही. मग त्यांचे काही ग्रंथ होते असे कसे म्हणावयाचे ?

हां, भागुरी नावाच्या एका ग्रंथाचे नाव सांगितले जाते. डॉ. साळुंखे यांनी सांगितले नाही पण इतर काही लेखक त्याचा उल्लेख करतात. पतंजलीच्या व्याकरणमहाभाष्यात (७.५.१) 'वर्णिका भागुरी लोकायतस्य' अशी एक ओळ आहे. त्याचा अर्थ काही लोक 'लोकायताचे वर्णन करणारी भागुरी नावाची टीका' असा करतात. त्याच आह्निकात पुढे 'वर्तिका भागुरी लोकायतस्य' असे एक वाक्य आहे. त्याचा अर्थ तेच लोक 'लोकायत मताचे भागुरी नावाचे वार्तिक' असा करतात. हे अर्थ बरोबर नसावेत. कारण, कोशात

अनुक्रमणिका

वर्णिका म्हणजे वर्णन करणारा ग्रंथ असा अर्थ कोठे दिलेला नाही. तसेच वर्तिका याचाही अर्थ वार्तिक असा कोठे सापडत नाही. अभ्यंकरशास्त्रींनी आपल्या भाषांतरात भागुरी हे एका स्त्रीचे नाव असे म्हटले आहे. ते खरे धरल्यास ती स्त्री लोकायत-दर्शनाचे वर्णन करीत हिंडत असे आणि त्या दर्शनाबरहुकुम तिचे वर्तनही होते असे ठरेल. मला आणखी एक शंका जाणवते. वर्णिका याचा कोशातील एक अर्थ 'रंग' असा आहे आणि वर्तिका याचाही एक अर्थ 'रंग' असा आहे. तेव्हा भागुरी हा लोकायतांनी स्वतःच्या पोशाखाकरता वगैरे स्वीकारलेला रंग असू शकेल. त्याचे 'भगवा' याच्याशी स्वनसाम्यही आहे. याहून अधिक या मुद्द्याची चर्चा करण्याचे कारण नाही. कारण, पतंजलीने 'भागुरी' हे ग्रंथनाम आहे असे सुचविलेले नाही. लोकायत हे जर एखाद्या प्रगल्भ बहुजनसमाजाच्या तत्त्वज्ञानाचे नाव असेल तर त्या तत्त्वज्ञानाचे किती तरी ग्रंथ असावयास हवे होते. नतद्रष्ट वैदिकांनी त्या ग्रंथांचा नाश केला, तरी ग्रंथनामांचाही नाश त्यांनी केला हे संभवत नाही. चार्वाक मतांच्या अनुयायांची धूर्त चार्वाक, सुशिक्षित चार्वाक, सुशिक्षितेतर चार्वाक यांसारखी नावे जर नैयायिकांच्या लिखाणात येतात तर निदान चर्चेच्या ओघात एखाद्या तरी ग्रंथाचा उल्लेख यावयास नको होता काय ? पतंजलीच्या लिखाणाचा संदर्भ कोणत्याही ग्रंथाशी नाही. वर्णका या रूपाशिवाय वर्णिका हे आणखी एक रूप आणि वर्तका या रूपाशिवाय वर्तिका हे आणखी एक रूप कशास हवे या प्रश्नाचे उत्तर तो देत आहे. तेव्हा त्याने वापरलेला भागुरी हा शब्द ग्रंथवाचक आहे असे समजण्यास काही आधार नाही आणि तसे न समजण्यास कोशाचा आधार आहे.

पण आपण समजून चालू की, लोकायतांचे काही ग्रंथ होते आणि ते नष्ट झाले आहेत. त्याविषयी डॉ. साळुंखे यांचे म्हणणे आहे, की यांतील "निदान काही ग्रंथ वैदिकांनी जाणीवपूर्वक नष्ट केले." (४) यासंबंधीच्या त्यांच्या युक्तिवादात दोन पायऱ्या आहेत. (क) आपल्या विरोधकांचे ग्रंथ नष्ट करण्यास लागणारी वैचारिक असहिष्णुता वैदिकांच्यात होती असे त्यांचे मत आहे. या पहिल्या मतास आधार म्हणजे ग्रंथात प्रक्षेप करून ते विकृत करण्याची प्रवृत्ती वैदिकांच्यात होती असे त्यांचे आणखी एक मत. या क्रमांक दोनच्या स्वतःच्या मतास आधार म्हणून चार्वाकांच्या अथवा इतरांच्या अमुक एका ग्रंथात अमुक एक प्रक्षेप केला आहे असे न सांगता "ग्रंथातील मूळ भाग काढून त्याऐवजी नवीन प्रक्षेप करतात असे गरुडपुराणानेही म्हटले आहे." (२३) असा हवाला ते देतात. या गारुडात शिरण्यासाठी पत्र लिहून डॉ. साळुंखे यांना मी विचारले की गरुडपुराणात हा उल्लेख नेमका कोठे येतो. तत्परतेने उत्तर लिहून त्यांनी मला खालील ओळी पाठविल्या —

दैत्याः सर्वे विप्रकुलेषु भूत्वा कलौ युगे षट्सहस्रचाम् ।
निष्कास्य कांश्चिन्नवनिर्मितानां निवेशनं तत्र कुर्वन्ति नित्यम् ॥

— गरुडपुराण, ब्रह्मकांड १–५९

या ओळी कोणत्याच वृत्तात बसत नाहीत म्हणून डॉ. ग. वा. तगारे यांना त्यांनी काही खुलासा करावा म्हणून मी पत्र लिहिले. उत्तरात त्यांनी लिहिले, की त्यांच्या संग्रहात डॉ. रामशंकर भट्टाचार्य यांनी संपादित केलेले गरुडपुराण आहे. पण त्यात ब्रह्मकांड नावाचा विभागच नाही. तसेच गरुडपुराणातील अध्याय ५५ ते ६५ ही दशाध्यायी त्यांनी बारकाईने पाहिली. पण डॉ. साळुंखे यांनी पाठविलेला श्लोक त्यात आढळला नाही. मला स्वतःला गरुडपुराण कोठे मिळू शकले नाही म्हणून डॉ. साळुंखे यांनी पाठविलेल्या ओळींचाच विचार करणे प्राप्त आहे. त्या ओळींचा अर्थ होतो, "विप्रकुलात जन्म घेऊन जे कलियुगात षट्सहस्त्रीमध्ये त्यातील काही भाग काढून नित्य नवीन रचलेले दुसरे भाग घुसडतात ते सर्व (खरोखर) दैत्य होत." विप्र म्हणजे वैदिक असा अर्थ डॉ. साळुंखे घेतात हे उघड आहे. वैदिक म्हणजे विप्र असा कोशगत अर्थ नाही. पण डॉ. साळुंखे यांचा मनोगत अर्थ मी स्वीकारतो. तो स्वीकारल्यावर त्या श्लोकाचा अर्थ होतो की, प्रक्षेप करणारी मंडळी जन्माने जरी वैदिक असली तरी त्यांची कृती आणि अर्थात त्यामागील वृत्ती दैत्यांची आहे. आता दैत्य हे असुर होत आणि डॉ. साळुंखे यांच्या मते चार्वाकांची संस्कृती ही असुरांची संस्कृती होय. तेव्हा त्यांनी हवाला दिलेले गरुणपुराण सांगते, की जरी काही वैदिकांनी षट्सहस्त्रीमध्ये प्रक्षेप केले असले, तरी मूलतः ती प्रवृत्ती चार्वाक संस्कृतीची आहे. डॉ. साळुंखेंनी मला आलेल्या त्यांच्या पत्रात लिहिले आहे, "चार्वाकांच्या विशिष्ट ग्रंथात वैदिकांनी प्रक्षेप केला असे दाखवून देण्यासाठी मी गरुडपुराणाचा

आधार दिलेला नाही; वैदिकांची प्रक्षेप करण्याची सर्वसाधारण प्रवृत्ती दर्शविण्यासाठी तो आधार मी दिला आहे." पण, त्यांनी दिलेला आधार नेमकी उलट गोष्ट सिद्ध करतो. म्हणून जोपर्यंत डॉ. साळुंखे अमुक एका चार्वाकवचनात अमुक एक प्रक्षेप झाला असे म्हणत नाहीत तोपर्यंत हे प्रक्षेप-पुराण व्यर्थ आहे. येथपर्यंतच्या डॉक्टरांच्या युक्तिवादाचा सारांश असा : वैदिकांनी चार्वाकांचे काही ग्रंथ नष्ट केले असले पाहिजेत (प्रतिज्ञा). कारण, परमताविषयी त्यांच्या मनात असहिष्णुता होती. याला पुरावा : ग्रंथात प्रक्षेप करण्याची त्यांची प्रवृत्ती होती. याला पुरावा : गरुड-पुराण तसे म्हणते (पण प्रत्यक्षात गरुडपुराण म्हणते की ती प्रवृत्ती असुरांची होती.).

माझ्या आकलनाप्रमाणे आतापर्यंत चार्वाकांच्या वचनात एक प्रक्षेप आणि एक अवक्षेप झाला आहे. या दोन्हीही गोष्टी डॉ. साळुंखे यांनी केल्या आहेत. प्रथम प्रक्षेप कोणता ते सांगतो. चार्वाकांचे वचन आहे— "त्याचप्रमाणे मांस खाणे ही गोष्ट निशाचरांची भाषा आहे." "मांसानां खादनं तद्वत् निशाचर-समीरितम् ।" यात प्रक्षेप करून डॉ. साळुंखे लिहितात, "यज्ञामध्ये मांसभक्षण करावे असे निशाचरांनी सांगितले आहे." यज्ञाबाहेरील मांस खाणे हे चार्वाकांना सम्मत आहे असे ते सुचवीत आहेत. यात चार्वाकांवर दुहेरी अन्याय आहे. कृषि–गोरक्ष्य–वाणिज्य यांसारख्या 'सत्' उपायांनी जीविका करावी असे म्हणण्याइतका ज्यांचा नैतिक विवेक जागृत आहे, त्यांना मांसभक्षणातील अनीती जाणवली नव्हती असे सुचविणे हा चार्वाकांवरील एक अन्याय आहे. दुसरे असे की, चार्वाक हे बुद्धिप्रामाण्यवादी होते. ज्या दोन गोष्टींत रिलेव्हंट फरक नाही त्यांना सारखेच समजणे हा बुद्धिप्रामाण्यवादाचा एक निकष आहे. मांस खाणे हे जर वावगे नसेल तर यज्ञातील तेवढे निशाचरी आणि यज्ञाबाहेरील साधुचरी असे म्हणणारा बुद्धिवादी ठरत नाही. हिंसेने प्राप्त होते म्हणून शेळीचे कातडे अपवित्र असेल तर मृगचर्मही तेवढेच अपवित्र ठरविले पाहिजे. अजामृगयोर्भेद: अप्रस्तुत: ।

[या संदर्भात मध्वाचार्यांचे एक मत डॉक्टरांनी सांगितले आहे. ते असे : प्रक्षेप झाल्यामुळे ग्रंथ उत्सन्न झाले नाहीत तरी व्याकुल होतात. हे मत येथे सांगण्याचे प्रयोजन समजत नाही. प्रक्षेप केल्यावर ग्रंथाचे काय भलेबुरे होते हा प्रश्न वेगळा आहे. मध्येच हे अवतरण टाकल्याने जणू प्रक्षेप झालेलेच आहेत असा भास बेसावध वाचकाला होतो.]

आता डॉ. साळुंखेंच्या अवक्षेपासंबंधी, म्हणजे चार्वाकवचनांतील काही भाग त्यांनी खाली टाकून (अवक्षेप) दिलेला आहे त्यासंबंधी लिहितो. मूळ वचन आहे "लोकसिद्धो भवेद्राजा परेश: नापरो स्मृत: ।" त्याचा अर्थ होतो 'प्रत्यक्ष असलेला राजा हाच परमेश्वर (असे म्हणता येईल.) दुसरा कोणी (परमेश्वर) नव्हे.' पृष्ठ ६५ वरील 'ईश्वर नाकारला' या मथळ्याखाली डॉ. साळुंखेंनी हाच अर्थ घेतला आहे. पण पुढे पृष्ठ १०० वर याच वचनाचा अनुवाद 'लोकायतांनी राजा हा लोकसिद्ध असावा असे म्हटले आहे' असा केला आहे. 'लोकसिद्धो भवेद्राजा' एवढाच वाक्यांश त्यांनी उचलला आहे. म्हणजे जे विधान वास्तविक 'परेश' कोण यासंबंधी होते (आणि या अर्थास डॉक्टरांची मान्यताही आहे) तेच विधान, काही पाने उलटल्यावर त्यांनी जणू राजा कसा असावा याविषयी आहे अशा रीतीने वापरले आहे. एकदा वापरलेले रेल्वेचे तिकीट अर्धे फाडून परत दुसऱ्या मार्गावर प्रवास करण्यासाठी वापरावे तसे हे होत आहे. मूळ वाक्यात राजा हा उद्देश्य, लोकसिद्ध हे त्याचे विशेषण आणि परेश: हे त्याचे विधेय म्हणून आले आहे. पण चार्वाक मत हे लोकशाहीकडे झुकणारे आहे असे दाखविण्यासाठी मूळ वाक्यातील विधेय डॉक्टरनी ऑपरेशन करून काढून टाकले. जणू ते अपेन्डिक्स होते. हा अवक्षेप आहे. चार्वाकांचे जे काही दार्शनिक वाङ्मय लोकोक्तींच्या रूपाने उपलब्ध आहे त्यात वैदिकांनी काहीही काटछाट केलेली नाही. 'जर्फरी तुर्फरीत्यादि ...', 'अश्वस्यात्रहि... ' वगैरे अत्यंत मर्माघाती वाक्ये सहज दडपून टाकता आली असती. परंतु वैदिकांनी ती जपून ठेविली आहेत. दुसऱ्याची मते जशीच्या तशी मांडण्याचा प्रामाणिकपणा जर वैदिक परंपरेत नसता, तर चार्वाक हे नावही शिल्लक राहिले नसते. वैदिक परंपरेत 'वैचारिक असहिष्णुता' आहे म्हणून 'चार्वाकांचे ग्रंथ नष्ट करण्याची ऊर्मी वैदिकांच्या मनात निर्माण होईल हे संभवते' कारण त्यांना ग्रंथात प्रक्षेप-विक्षेप करण्याची खोड आहे हे डॉक्टरांचे म्हणणे निर्मूल आहे हे वर दाखविले आहे.

(ख) वैदिकांनी चार्वाकांचे काही ग्रंथ नष्ट केले

अनुक्रमणिका

असले पाहिजेत हे सिद्ध करण्याच्या डॉक्टरांच्या युक्तिवादात पहिली पायरी वैदिकांची तसे करण्याची प्रवृत्ती होती असे दाखविण्याची होती. आता दुसरी पायरी. ते म्हणतात, की चार्वाकांचे ग्रंथ पाण्यात बुडवून नष्ट केल्याचा " एक अत्यंत स्पष्ट पुरावा आढळतो." (४)तो सांगण्यासाठी ते लिहितात, " न्यायवार्तिकाच्या भूमिकेत उदयनाचार्यांचे चरित्र पुढीलप्रमाणे दिले आहे... " आता न्यायवार्तिक हा ग्रंथ उद्योतकराचा आहे. तो सातव्या शतकात होऊन गेला. उदयनाचार्य हे दहाव्या शतकातील. त्यांचे चरित्र त्यांच्या जन्माच्या आधी दोन-तीनशे वर्षे न्यायवार्तिकात कसे येऊ शकेल ? शिवाय न्यायवार्तिकात 'भूमिका' नावाचा काही विभाग नाही. तेव्हा येथे काही तरी गडबड आहे हे खरेच. पण तिकडे आपण दुर्लक्ष करू. कारण, ते म्हणतात ती उदयनाचार्यांची कथा अनेक ठिकाणी आलेली आहे. मुळात ती भविष्यपुराणातील एखाद्या परिशिष्ट अध्यायातील असावी. कथा अशी आहे: तीरभुक्तीची राजधानी मिथिला येथील राजाला एका बौद्धाचार्यांनी कळविले की, आपल्याकडील आस्थानपंडित उदयनाचार्य यांच्याशी मी वाद करू इच्छितो. राजाने वादसभा बोलाविली व सभेसाठी जैन पंडितांनाही निमंत्रण दिले (लोकायतांना निमंत्रण दिल्याचा उल्लेख त्या कथेत नाही.). बौद्धाचार्य खूप पुस्तके घेऊन आले. वाद झाला. त्यात बौद्धाचार्यांचा पराभव झाला. मग ते म्हणाले, वादातील जय हा योग्य वेळी योग्य उत्तरे सुचण्यावर म्हणजे मानवी प्रतिभेवर अवलंबून असतो. त्याने कोणती बाजू सत्य आहे हे ठरत नाही. म्हणून मी हा शाळिग्राम फोडून त्याचा रस करतो. वेदांच्या साहाय्याने जर उदयनाचार्यांनी त्यातून परत शाळिग्राम निर्माण केला तर मी वेदप्रामाण्य मानेन. नाही केला तर त्यांनी बुद्धाचे सर्वज्ञत्व मान्य करावे. उदयनाचार्य म्हणाले, हा जादूचा प्रयोग मला मान्य नाही. वेद प्रमाण आहेत असा घोष करून मी या ताडाच्या झाडावरून उडी टाकतो. सुखरूप राहिलो तर सर्वांनी वेद प्रमाण मानावेत. हेच दिव्य बौद्धाचार्यांनीही करून दाखवावे. शिडी लावूच दोघेही झाडावर चढले. उदयनाचार्य कापसासारखे अलगद खाली आले. बौद्धाचार्य कोलांटी खाऊन मुटका होऊन पडले. म्हणून राजाने " नास्तिकस्य यानि आसन् शास्त्राणि पृथिवीतले। तानि सर्वाणि चिक्षेप जले...। " याचा अर्थ असा : पृथ्वीतलावर नास्तिकांची जेवढी म्हणून शास्त्रे होती, ती सर्व पाण्यात टाकली. युक्तिवादाचा भाग म्हणून डॉ. साळुंखे यांनी उद्धृत केलेली ही चमत्कार-कथा आपण खरी मानू या. कथेच्या शेवटच्या भागावरून प्रथमदर्शनी बोध होईल की, बौद्धाचार्यांनी तेथे आणलेली सर्व पुस्तके राजाने पाण्यात फेकली. जैनाचार्यांनी जर काही पुस्तके आणली असतील तर तीही फेकली गेली असणार. पण त्या सभेस कोणी चार्वाक उपस्थित होते अशी नोंद नाही. त्यांची पुस्तके नष्ट केली असे कसे म्हणावयाचे ? या ठिकाणी डॉ. साळुंखे एक अतितार्किक भूमिका घेतात. ते म्हणतात, नास्तिक हा सर्वसामान्य शब्द आहे आणि सर्व नास्तिकशास्त्रे पाण्यात फेकली असे म्हटल्यावर त्यात चार्वाकांचीही पुस्तके आलीच. आता ज्याने हा श्लोक बनविला तो पीनल कोडाची कलमे लिहीत नव्हता. त्याहून महत्त्वाची गोष्ट अशी की, चार्वाकांनी कधी ग्रंथ लिहिलेच नसतील तर ते नष्ट तरी कसे करता येतील ? चार्वाकांचा अमुक एक ग्रंथ होता असा निर्देश कोठेही नाही हे वर आलेच आहे. शिवाय वरील श्लोकातील 'यानि शास्त्राणि' याचा वाच्यार्थ घेतला तर 'पृथ्वीतले' हेही अक्षरशः घ्यावे लागेल. तसे ते घेतल्यास आज एकही बौद्ध अथवा जैन ग्रंथ दिसला नसता. आणखी असेही मानावे लागेल की तीरभुक्तीच्या राजाच्या सर्चवारंटची अमलबजावणी पृथ्वीवरील सर्व राज्यांत होऊ शकत असे. हे सर्व मानणे मानवी आकलनाच्या पलीकडचे आहे. म्हणून चार्वाकांचे ग्रंथ वैदिकांनी नष्ट केल्याचा 'एक अत्यंत स्पष्ट पुरावा आढळतो' हे आपले विधान डॉक्टरांनी परत घ्यावे. पृष्ठ ८ वर डॉ. साळुंखे यांनी लिहिले आहे 'अशा रीतीने वैदिकांनी नास्तिकांचे ग्रंथ नष्ट व विकृत केले.' आधीच्या पानांवर ग्रंथ विकृत केले गेले असण्याची शक्यताच केवळ ते सांगत होते. पण आता एकदम विकृत केले असे ठामपणे ते सांगतात. कोणता ग्रंथ विकृत केला, कशा प्रकारे विकृत केला याचा काहीही तपशील त्यांनी दिलेला नाही.

१ इ) चार्वाकांवरील अन्याय

डॉ. साळुंखेंचे म्हणणे आहे, की केवळ चार्वाकांचे ग्रंथ नष्ट करून वैदिक थांबले नाहीत. इतर रीतींनीही त्यांनी चार्वाकांचा छळवाद केला. " वैदिकांच्या जीवनविषयक दृष्टीला चार्वाकदर्शनाने ... विरोध केला. ते वैदिकांचे प्रतिस्पर्धी दर्शन ... वैचारिक



पातळीवरून खंडन करणे अवघड आहे हे पाहून 'शेषं कोपेन पूरयेत्' हा न्याय त्यांनी स्वीकारला. चार्वाकांचा खूप तिरस्कार केला. त्यांच्याविरुद्ध अपप्रचार केला."

"(क) त्यांचा टाकाऊपणा दाखवून देण्यासाठी वैदिक संस्कृतीने वापरलेला सर्वांत प्रभावी शब्द म्हणजे 'पूर्वपक्ष' हा होय." (२) डॉ. साळुंखेंचा हा युक्तिवाद केवळ चुकीचाच नाही, तर हास्यास्पदही आहे. 'पूर्वपक्ष' म्हणजे जे मत आपण खोडून काढणार आहोत ते मत. हा मूल्यनिरपेक्ष शास्त्रीय शब्द आहे. त्याला सुगंधही नाही आणि दुर्गंधही नाही. तो निर्लेप आहे. आपल्या मताच्या विरोधी मताला पूर्वपक्ष म्हणावयाचेच. तो त्या शब्दाचा कोशातील अर्थ आहे. डॉ. साळुंखे यांना डॉ. साळुंखे असे म्हणण्यात जर काही गुन्हा नसेल, तर चार्वाकदर्शनाला इतर दर्शनकारांनी पूर्वपक्ष म्हणण्यात काही वावगे नाही. विशिष्टाद्वैत वेदान्ताच्या दृष्टीने केवलाद्वैत वेदान्त हा पूर्वपक्ष आणि केवलाद्वैत वेदान्ताच्या परिभाषेत विशिष्टाद्वैत वेदान्त हा पूर्वपक्ष होय. डॉ. साळुंखे लिहितात, "पूर्वपक्ष ही संज्ञा म्हणजे जणू काही चार्वाकदर्शनाच्या टाकाऊपणावर अंतिम शिक्कामोर्तब करणारी मुद्रा आहे." (२) पुस्तकाच्या प्रारंभीच हा काही भलताच आरोप डॉ. साळुंखे करीत आहेत व अनभिज्ञ वाचकाला अंधारात ठेवून त्याची सहानुभूती चार्वाक मताकडे वळवीत आहेत. ते लिहितात, "पूर्वपक्ष व उत्तरपक्ष यांची कितीही खडाजंगी झाली, तरी अखेरीस खलनायकाप्रमाणे पूर्वपक्ष खंडित व्हावयाचा, हे भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासातील एक वादातीत सत्य होते." (२) होय, होते. किंबहुना, आजही आहे. कारण, ते एक विश्लेषक सत्य आहे. अगदी त्याच रीतीने त्रिकोणाला तीन बाजू असतात हे एक वादातीत सत्य आहे.

(ख) बौद्धिक स्तरावर नास्तिकांचा पराभव करता येईना म्हणून विरोधकांनी शारीरिक बळाचा वापर केला आणि हत्याही केल्या असा डॉ. साळुंखेंचा आरोप आहे. पहिले उदाहरण जरद्‌गवा या स्त्रीचे आहे. तिचा यज्ञाला विरोध असतानाही डोलीत घालून यौवनाश्व राजाने तिला हस्तिनापुरात चाललेला युधिष्ठिराचा यज्ञ पाहण्यास नेले अशी कथा जैमिनी अश्वमेधाच्या सहाव्या अध्यायात आहे. ४६ व्या श्लोकात राजा म्हणतो, 'अगे, संतांच्या नुसत्या दर्शनानेही पापे नष्ट होतात. म्हणून तू चल.' पण तिला ते पटत नव्हते. तरी राजाने तिला डोलीत घालून नेलेच. जरद्‌गवेवर हा जुलूम झाला हे खरेच आहे. पण यौवनाश्व राजाने जे केले ते वैदिकांच्या जुलमाचे उदाहरण म्हणावयाचे की एका राजाने सत्तामदाने प्रजेवर केलेल्या जुलमाचे उदाहरण म्हणावयाचे? जरद्‌गवेने यज्ञाचा जितका द्वेष केला नाही तितका मी क्रिकेटचा द्वेष करतो. मला मनापासून वाटते की, क्रिकेटच्या खेळामुळे देशाची फार मोठी हानी होत आहे. माझे हे मत ठाऊक असलेल्या माझ्या एका मित्राने (डोलीऐवजी) आपल्या मारुती गाडीत मला बळेच बसवून क्रिकेट मॅचच्या ठिकाणी नेले. हा जुलूम होता. पण मी माझ्या मित्राला क्षमा केली. जरद्‌गवा गवगवा न करता त्या राजाला क्षमा करती झाली असती तर शोभनीय ठरले असते. त्यानंतर वैदिकांनी नास्तिकांची हत्या केली याचे उदाहरण म्हणून डॉ. साळुंखे वेन राजाची कथा सांगतात. वेन राजाचा यज्ञाला विरोध होता (माझाही आहे.). पण त्यामुळे तो (किंवा मी) चार्वाक मतानुयायी ठरत नाही. वेन राजावर जैन मताचा प्रभाव होता असे नमूद आहे. डॉक्टर लिहितात, "राज्यावर येताच वेनाने यज्ञदानादी कर्म निषिद्ध ठरविले. त्यानंतर यज्ञयाग करू इच्छिणाऱ्यांनी वेनाला विनंती केली, "महाराज, आम्हाला यज्ञयाग करण्याची परवानगी द्या. ..." पण त्याने दिली नाही." (८) सत्तालालसेपोटी पाच कोटी सोव्हिएट प्रजाजनांची हत्या करणाऱ्या स्टॅलिननेसुद्धा खासगी रीतीने धर्माचरण करणाऱ्यांवर बंदी आणली नव्हती. ती वेनाने आणली. अशा या वेनाची हत्या हे वैदिकांच्या वैचारिक असहिष्णुतेचे उदाहरण म्हणून देण्याने डॉ. साळुंखे यांनी स्वतःच्या मतास पुष्टी दिली आहे असे मला वाटत नाही. यापुढे डॉक्टरांनी उदाहरण दिले आहे ते विजयी युधिष्ठिराने हस्तिनापुरात प्रवेश केला त्या वेळी झालेल्या चार्वाक नावाच्या ब्राह्मणाच्या हत्येचे. हा चार्वाक लोकायतिक होता की नाही याची शंका येते. कारण, युधिष्ठिराची त्याने जी निर्भर्त्सना केली, तिला लोकायत मताचा वासही येत नाही. राज्य मिळविण्यासाठी युधिष्ठिराने ज्ञातिक्षय केला ही गोष्ट त्याने दूषणीय ठरविली होती. गीतेच्या पहिल्या अध्यायात अर्जुनानेही हीच भूमिका घेतली होती. तिचा चार्वाकांच्या देहात्मवादाशी, जडवादाशी अथवा सुखवादाशी काहीही संबंध नाही. शिवाय हा चार्वाक ब्राह्मण परिव्राजक वेषात [illegible] भारतातील

अनुक्रमणिका



त्याचे वर्णन 'सांख्यः, शिखी, त्रिदण्डी' असे आहे (म. भा. १२·३९·२२, ३३, ३९,४७). तो सांख्य होता याचा किमान अर्थ तो देह आणि आत्मा यांत विवेक करणारा होता, म्हणजे, देहात्मवादी नव्हता असा करावा लागेल. तो त्रिदण्डी म्हणजे संन्यासी होता. अर्थात, सुखवादी नव्हता. शिवाय शिखी म्हणजे शेंडी राखलेला होता. संन्यासी आणि तो शेंडीवाला कसा, असा प्रश्न पडतो. त्याचे संभाव्य उत्तर असे होईल की, संन्याशाने शेंडी काढून टाकण्याची पद्धत बौद्ध भिक्षूंच्या अनुकरणातून आली असावी. ते कसेही असले, तरी तो लोकायत-मतानुयायी नसून इतर कोणत्या तरी प्रकारचा संन्यासी होता. डॉक्टरांच्या या उदाहरणावरून एवढेच सिद्ध होते की, महाभारत-काली एका ब्राह्मण संन्याशाची हत्या दुसऱ्या ब्राह्मणानी केली. नास्तिकाची अथवा लोकायतिकाची हत्या वैदिकांनी केली असे त्यावरून निघत नाही. त्यामुळे 'नास्तिकांचा प्रभाव सहन होईना म्हणून वैदिकांनी त्यांची हत्याही केली' (८) हे जे डॉ. साळुंखे यांना सिद्ध करावयाचे ते सिद्ध होत नाही.

कृष्ण

या ठिकाणी डॉ. साळुंखे यांनी थोडे विषयान्तर केले आहे. त्यामागे त्यांची एक भूमिका आहे. त्या भूमिकेचा संबंध त्यांनी कल्पिलेल्या वैदिक आणि अवैदिक यांच्यातील 'कडव्या वैराशी' येतो. म्हणून त्या विषयान्तरात मलाही सहभागी होऊ द्या. वरील चार्वाकाची कथा ज्या अध्यायात आली आहे, त्याच्या पुढील अध्यायात कृष्णाने या चार्वाकाच्या पूर्वीच्या एका जन्माची हकीकत सांगून तो दंडनीयच होता असे म्हटले आहे. यावर डॉ. साळुंखेंची प्रतिक्रिया अशी आहे की, एक पूजनीय समाजनेता म्हणून कृष्णाची जी ख्याती होती तिचा फायदा घेऊन महाभारतात कृष्णाचे एक खोटेच चित्र उभे केले आहे. हा महाभारतीय कृष्ण 'चार्वाकांची निंदा करणारा व वैदिकांची पूजा करावी असे म्हणणारा' दाखविला आहे. 'परंतु प्रत्यक्षात कृष्ण वैदिकांचा विरोधक व अवैदिकांचा मित्र होता हे संशोधनाच्या क्षेत्रात आता लपून राहिले नाही' (१०). कृष्ण वैदिकांचा मित्र होता किंवा अमित्र होता यावर कधी वादविवाद झाला होता आणि त्या संदर्भात कोणाला संशोधनाची गरज भासली होती असे मला वाटत नाही. तसेच या बाबतीत पूर्वी कोणी तरी काही लपवून ठेवले होते आणि आता संशोधकांच्या पराक्रमाने ते उजेडात आले असा इतिहास नसावा. 'वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः', 'श्रुतिविप्रतिपन्ना ते (बुद्धिः) यदा स्थास्यति निश्चला' यांसारखी वेदांची निंदा करणारी पुष्कळ वाक्ये गीतेतील कृष्ण म्हणाला आहे हे शाळेतील मुलांनाही माहीत असते. पण 'वेदानां सामवेदोऽस्मि', 'वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः' यांसारखी वेदांविषयी आदर दाखविणारी वचनेही गीतेत आहेत. या दोहोंत समन्वय साधण्याची रीत अशी आहे की, गीतेस (म्हणजे कृष्णास) यज्ञीय कर्मकांड मान्य नसले तरी परंपरा खंडित करण्यासही तिचा विरोध होता. पारंपरिक संकल्पनांचे उदात्तीकरण करून परंपरेचे सातत्य शाबूत ठेवावयाचे या भारतीय संस्कृतीच्या वैशिष्टयाचे गीता हे उत्तम उदाहरण आहे. पशुयज्ञाचा अव्हेर करून गीतेने जपयज्ञाचा पुरस्कार केला. तपोयज्ञ, योगयज्ञ, स्वाध्याययज्ञ, ज्ञानयज्ञ हे सर्व यज्ञ गीतेने मान्य केलेले आहेत. ही कृष्णाची भूमिका आहे. त्यात वैदिक, अवैदिक असा भेद कृष्णाने आणि परंपरेने केलेला नाही.

वेद

वैदिकतेचा आणखी थोडा विचार येथे करू या. कारण डॉ. साळुंखे यांचे सबंध पुस्तक असे एक चित्र उभे करते की, भारताचा वैचारिक इतिहास म्हणजे वैदिकांची जीवनदृष्टी आणि लोकायतांची जीवनदृष्टी यांच्यात सतत चाललेल्या संघर्षाचा इतिहास होय. हे चित्र खरे नाही. आजच्या भारतीय संस्कृतीचा उगम वेदात आहे हे खरे असले, तरी आजच्या आमच्या संस्कृतीत वैदिक अंश फार थोडा आहे. मच्छलीपट्टनास समुद्रास मिळणाऱ्या कृष्णा नदीच्या पाण्यात महाबळे-श्वरला उगमापाशी पडणाऱ्या पावसाचा जेवढा अंश असेल तेवढीही मूल स्रोतातील वैदिकता आज आमच्या संस्कृतीत नाही. यज्ञप्रधान किंबहुना यज्ञसर्वस्व असा श्रौत धर्म जैनाचार्यांनी आणि बौद्धाचार्यांनी संपवून टाकला. 'यागादिरेव धर्मः' असे म्हणत मीमांसकांनी त्याचे पुनरुज्जीवन करण्याचा प्रयत्न केला. पण ज्ञानमार्ग की कर्ममार्ग की ज्ञानकर्मसमुच्चय अशा तऱ्हेचे विकल्प निर्माण करून शंकराचार्यांनी मीमांसकांचा प्रयत्न पुसून टाकला. 'मी म्हणत आहे ते सर्व वेदात सांगितले आहे' असे वारंवार म्हणत (My lady protests too much) बौद्ध मत हे वेदान्त या नावाखाली

अनुक्रमणिका

शंकराचार्यांनी या देशाच्या इथॉसचा भाग बनविला. तथागत म्हणाले होते, अनुभवाच्या रसायनातून 'मी' आणि 'माझे' गाळून टाका. जे उरेल ते निर्वाण होय, मी ते अनुभवले आहे. शंकराचार्य म्हणाले, अहंकाराचा विलोप करून निव्वळ साक्षित्वाचा अनुभव घ्या. तेच शाश्वत आत्मतत्त्व होय. दोघांमधील फरक फक्त परिभाषेचा आहे; आशयाचा नाही. धर्माचा गाभा नैतिकतेत आहे हे बौद्ध मत संताच्या– माध्यमाच्या द्वारा आजच्या भारतीय विचारधारेत मान्यता पावलेले आहे. हा विचार वैदिक नव्हे. आजचा हिंदू बव्हंशाने बौद्ध व अल्पांशाने वैदिक आहे. बुद्धानुयायी व बौद्ध धर्म येथून परागंदा झाले नाहीत. ते येथेच मुरून राहिलेले आहेत. दुधात विरघळलेली साखर जशी निराळी काढून दाखविता येणार नाही तसा बौद्ध धर्म हिंदूंच्या धार्मिकतेपासून वेगळा काढून दाखविता येणार नाही. बुद्धाला विष्णूचा नववा अवतार म्हणण्याचा आशय हा आहे. तसे म्हणण्यात लुच्चेपणाचा भाग नसून इतिहासाचे भान आहे.

त्रयींचे संवरण

येथील परंपरेने त्रयींचा म्हणजे वेदांचा उपयोग संवरण म्हणून केला असे डॉ. साळुंखे यांचे म्हणणे आहे. ते फार खरे आहे. डॉ. साळुंखे यांना वाटते त्याहूनही खरे आहे. संवरण हा शब्द त्यांनी, कौटिलीय अर्थशास्त्रात विद्या किती आणि कोणत्या याविषयीचे बार्हस्पत्यांचे जे मत कौटिल्याने उद्धृत केले आहे तेथून घेतला आहे. बार्हस्पत्य अर्थशास्त्राचा प्रवर्तक जो कोणी बृहस्पती असेल तो, आणि लोकायतांचा बृहस्पती हे दोन्ही एकच आणि म्हणून बार्हस्पत्य अर्थशास्त्र हे लोकायतांचे अर्थशास्त्र होय, असे डॉ. साळुंखेंनी सर्व पुस्तकभर गृहीत धरलेले आहे. ते बरोबर नाही. लोकायतांनी अर्थ आणि काम हे दोनच पुरुषार्थ मानलेले आहेत. बार्हस्पत्य अर्थशास्त्रातील सूत्रांप्रमाणे 'धर्म, अर्थ आणि काम या तीहींचा लाभ हे नीतीच्या आचरणाचे फल होय. अर्थ आणि काम यांची धर्माच्या साहाय्याने परीक्षा करावी.' (२·४३–४४) हे मत लोकायत बृहस्पतीला मान्य होण्यासारखे नाही. असे किती तरी फरक दोन्ही बृहस्पतींमध्ये आहेत. कौटिल्याने सांगितल्याप्रमाणे बार्हस्पत्यांच्या मते 'वार्ता आणि दंडनीती या दोनच विद्या होत (त्रयींचा समावेश विद्यांमध्ये नाही.). समाजजीवन सुरळीत कशा रीतीने चालेल हे जे जाणतात (लोकयात्राविदः) त्यांच्या दृष्टीने त्रयी हे केवळ संवरण होय' (१·२·४–५). वेद हे विद्या नव्हेत हे उघडच आहे. वेदात आहे काय? बहुतेक वेळा, 'हे इंद्रा, आम्हास दुभत्या गाई दे, सुवर्ण दे, सुंदर स्त्रिया दे' यांसारख्या ग्राम्य याचना आहेत. क्वचित 'ही उषा उभ्याने स्नान करीत असलेल्या एखाद्या गौरकाय तरुणीप्रमाणे शोभते आहे' यांसारखे काव्योद्गार आहेत आणि फारच क्वचित 'सत्य एकच आहे. विप्र त्याला विविध नावांनी संबोधतात' असे उदात्त विचार आहेत. पण उरलेले सर्व जर्फरी-तुर्फरीचाच प्रकार आहे. विद्या म्हणावे असे वेदामध्ये काही नाही, हे बार्हस्पत्याचे म्हणणे अगदी बरोबर आहे (याच्यातून एक उपसिद्धान्त निघतो. शूद्रांना वेद शिकण्यास मनाई होती याचा अर्थ त्यांना विद्येपासून वंचित ठेवले होते असा होत नाही. वैद्यकशास्त्रासारख्या ज्या खरोखरी मानवोपयोगी विद्या होत्या, त्यांत शूद्रांना प्रवेश होता. पहा : सुश्रुत संहिता, अध्याय २, श्लोक ५). पण बार्हस्पत्यांनी वेदांचे विद्यात्व नाकारले तरी त्यांनी वेदांना झिडकारून टाकले नाही. संवरण म्हणून त्यांचा स्वीकार केला आहे.

संवरण याचा अर्थ डॉ. साळुंखे यांनी मुखवटा असा केला आहे. त्याला गणपतीशास्त्रींचा आधार त्यांनी दिला आहे. पण स्वतः या शास्त्रीबुवांनी आधार घेतला आहे 'भाषाकौटलीयम्' नावाच्या सतराव्या शतकात लिहिल्या गेलेल्या एका मल्याळी टीकाग्रंथाचा. त्या ग्रंथाच्या लेखकाला काही अर्थ सुचला आणि त्याने तो लिहिला एवढेच असावे. डॉ. साळुंखे यांना मान्य असलेला त्या लेखकाचा खुलासा असा आहे की, एकदा तुम्ही त्रयीचा मुखवटा चढवला, की तुमचे नास्तिक्य लपून जाते.

मला वाटते, बार्हस्पत्य अर्थशास्त्र ही एक गंभीर विचारधारा आहे. नास्तिक्य कसे लपवावे या प्रश्नाचे उत्तर देण्याचा प्रयत्न त्यात असणार नाही. तो पोरकट विनोदाचा एक नमुना होईल. त्रयीला संवरण म्हटले आहे ते 'लोकयात्राविदां'नी. लोकयात्रा म्हणजे डॉक्टर म्हणतात त्याप्रमाणे केवळ 'लोकव्यवहार' नव्हे. लोकयात्रा ही मूल्यात्मक संकल्पना आहे. तिचा अर्थ, समाजजीवन सुरळीत चालणे असा होतो. कौटिलीय अर्थशास्त्राच्या प्रस्तुत प्रकरणातील 'तस्माल्लोकयात्रार्थी नित्यमुद्यतदंडः स्यात्।' (१·४·५) या ठिकाणी हा मूल्यगर्भ अर्थ स्पष्ट होतो. या वाक्यात व्यक्त झालेले

राजनैतिक मत कौटिल्यास मान्य नव्हते हा भाग निराळा. पण लोकयात्रा याचा अर्थ 'समाजाचे सुरळीत जीवन' हा त्यास मान्य होता. केवळ 'लोकव्यवहार' असा मूल्यनिरपेक्ष अर्थ डॉ. साळुंखे करतात त्याप्रमाणे त्याने केलेला नाही. समाजजीवन नीट कसे चालेल हे जाणणारे ते 'लोकयात्राविद:'. आजच्या परिभाषेत त्यांना Normative sociologists अथवा social philosophers म्हणावे लागेल. ते सांगतात, की त्रयी हे संवरण आहे. ते काय असे सांगतील, की तुमचे नास्तिक्य लपविण्यासाठी तुम्ही मुखवटा घाला ? नास्तिक्य लपविणे ही अशी काय अवघड गोष्ट आहे, की तिचा अर्थशास्त्राने विचार करावा ? तोंड मिटले की लपते नास्तिक्य. मौनं सर्वार्थसाधनम् । तेव्हा गणपतीशास्त्रींचा अर्थ आपण सोडून देऊ आणि 'संवरण' याचा कोशातील अर्थ आपण स्वीकारू. तो आहे 'पांघरूण' अथवा 'पूर्णपणे (= सं) आच्छादणारे पांघरूण.' पुराणांनीही हाच कोशातील अर्थ स्वीकारला आहे. वेद हे सबंध समाजाला एकत्र आच्छादणारे म्हणून एकत्र ठेवणारे पांघरूण (ब्लँकेट) आहे असा बार्हस्पत्य अर्थशास्त्राचा प्रौढ विचार आहे. समाजशास्त्र दृष्टचा हा विचार फार महत्त्वाचा आहे.

अर्ध्या युरोपखंडाएवढ्या या देशात नाना टोळ्यांचे, विविध वंशांचे, भिन्न भाषांचे, निरनिराळ्या धार्मिक परंपरांचे आणि संस्कृतिसोपानाच्या निरनिराळ्या टप्प्यांवरील लोक राहात होते आणि आजही राहात आहेत. त्यांना एकत्र आणून काश्मीर ते कन्याकुमारी आणि कामरूप ते कंदाहार (गांधार) पर्यंत एक समाज (एक राट् इति) निर्माण करण्याचा प्रयत्न प्राचीन लोकयात्राविदांनी केला. समाजाला एकत्र आणण्यास एक केंद्रबिंदू (न्यूक्लिअस) लागतो. समाजस्थपतींना (सोशल इंजिनिअर्सना) तो वेदांच्या रूपाने सापडला. आपल्या घटनेत राष्ट्रपतीला राष्ट्राच्या एकतेचे प्रतीक मानले आहे. तेच स्थान वेदांना देण्याचा प्रयत्न पूर्वजांनी केला. प्राचीन कालीही वेद फार प्राचीन होते. देशातील एका मोठ्या गटाचे ते पैतृक धन होते. त्यांच्याविषयी आदरबुद्धीही होती. आजच्याप्रमाणे त्या वेळीही त्यांचा अर्थ समजणे दुरापास्त होते. याचा फायदा समाज-हित-चिंतकांनी घेतला. त्यांनी सांगितले, की तुम्ही वेदांचा शब्दच केवळ प्रमाण माना. वेदांचा अर्थ तुम्ही कसाही करा. त्याला प्रतिबंध नाही. वेदमाउलीला अर्थाच्या लेकरांचा भार होत नाही. तुम्ही त्यातून द्वैत काढा किंवा अद्वैत काढा. सदानंदाने 'वेदान्तसार' या पुस्तकात चार्वाक मतालाही वेदांचा आधार दिलेला आहे. कोणीही येऊन वेदांच्या खुंटीला आपले गाठोळे टांगावे. त्यासाठी खुंटी बळकट हवी. ती बळकट करण्याचा प्रयत्न वेदप्रामाण्य-वाद्यांनी केला.

त्यासाठी प्रथम त्यांनी ज्ञानाच्या स्वत:प्रामाण्याचा सिद्धान्त सांगितला. कोणतेही ज्ञान येते तेव्हा प्रमाण म्हणूनच येते. प्रामाण्य हा त्याचा स्वगत धर्म आहे असा त्या सिद्धान्ताचा अर्थ. मग प्रश्न येतो की, पुष्कळसे ज्ञान चुकीचे ठरते ते कशाने ? त्यास मीमांसकांचे उत्तर आहे की, अप्रामाण्य हे ज्ञानबाह्य कारणांनी निर्माण होते. त्यात मुख्यत: पुरुष-बुद्धि-दोष म्हणजे स्वार्थ, भीती, आळस इत्यादी दोष, हे कारण असते. पण वेदांच्या बाबतीत ते संभवत नाही. कारण, वेद अपौरुषेय आहेत. पुरुष-बुद्धीचे दोष त्यात येणार नाहीत. वेदांना अपौरुषेय शब्द ठरविण्यासाठी शब्द-नित्यत्व वगैरे अनेक उचापती त्यांनी केल्या. ईश्वर नाकारला. कारण तोही एक पुरुषच. त्याचीही बुद्धी दोषमुक्त असणार नाही. ईश्वर मानल्यास त्याला वेदांचा कर्ता मानावा लागेल. त्याला वेदांचा कर्ता मानल्यास वेदांच्या प्रामाण्याला बाध येईल. म्हणून वेद हा अपौरुषेय शब्द होय. पण डॉ. साळुंखे यांचा या संदर्भातील युक्तिवाद फारच चमत्कारिक आहे. ते लिहितात, "पूर्वमीमांसकांनी ईश्वराचे अस्तित्वच मानले नाही ...... परंतु वैदिकतेच्या आवरणाखाली त्यांचे उत्तम संरक्षण झाले." (१४) जणू काही त्यांना ईश्वरकल्पनेचा मनापासून द्वेष होता आणि तो लपविण्यासाठी मग त्यांनी वेदप्रामाण्याचे स्तोम माजविले. वस्तुस्थिती अशी आहे की, वेदप्रामाण्य भक्कम करण्यासाठी त्यांनी ईश्वराला बाजूस सारले. डॉ. साळुंखे सुचवितात, की आपला निरीश्वरवाद लपविण्यासाठी त्यांनी वेदांचा मुखवटा धारण केला. खोलीतील वाऱ्यामुळे विजेचा पंखा फिरतो असे म्हणण्यासारखे हे आहे. ईश्वराला सोडचिठ्ठी देऊन वेदप्रामाण्य सिद्ध करण्याचा खटाटोप केला गेला तो 'पृथिव्या: समुद्रपर्यन्तं एक राट् इति' ही आपली महत्त्वाकांक्षा सिद्धीस नेण्याचा वैदिकांचा प्रयत्न होता.

वैदिकांचा हा प्रयत्न पूर्णत: सिद्धीस गेला असे

मला म्हणावयाचे नाही. किंवा असेही म्हणावयाचे नाही की, आजच्या घडीला राष्ट्रीय एकतेसाठी वेद-प्रामाण्याचा उपयोग करता येईल. जे दिसते ते थोडे उलटच आहे. अलीकडे शीख मंडळी हिंदू समाजापासून तुटल्यासारखी झाली आहेत. त्याचे एक प्रमुख कारण म्हणजे आर्य समाजाची वेदांविषयीची आग्रही भूमिका हे आहे. मला एवढेच सुचवावयाचे आहे की, मुळात वेदप्रामाण्याची जी चळवळ झाली तिच्यामागे निर-निराळे मानवसमूह एकत्र आणून त्यांचा एक समाज बनवावा ही प्रेरणा असावी आणि चार्वाकांना वाटले तसे ‘बुद्धिपौरुषहीनां’ची जीविका चालावी ही नसावी.

या देशाचा वैचारिक विकास म्हणजे वैदिकांची जीवनदृष्टी आणि चार्वाकांची जीवनदृष्टी यांच्यात सतत चाललेली झुंज हे डॉ. साळुंखे यांनी उभे केलेले चित्र इतिहासाला अनुसरून नाही. याचा मुख्य पुरावा म्हणजे ज्यांना ते वैदिक म्हणतात त्या सर्वांची जीवनविषयक दृष्टी एक नव्हती हा होय. मीमांसक, वैष्णव आणि अद्वैत-वेदान्ती यांच्या जीवनदृष्टीत फार थोडा सारखेपणा आहे. या सर्वांनी एकत्र येऊन चार्वाकांशी मुकाबला केला असे काही इतिहासात घडलेच नाही. प्रत्येक जण आपापली भूमिका घट्ट पकडून होता. कोणी कोणाशी युती अथवा तह केला नाही. चार्वाक ही वैचारिक क्षेत्रात प्रभावी शक्ती नव्हती. दार्शनिक ग्रंथांतून इतर अनेक पूर्वपक्षांप्रमाणे चार्वाकांचाही एक पूर्वपक्ष असतो. पण त्याला कोणी प्रधानमल्ल म्हटलेले नाही. चार्वाक मताचा एक विशेष मला जाणवतो तो हा की, इतर कोणतेही मत स्थापन करण्यासाठी प्रतिपक्षी म्हणून चार्वाक मत सोईचे असते. चार्वाकांची सर्व भूमिका अगदी बालबोध आहे. त्यात कोणतीही गुंतागुंत नाही. समवाय, अभाव असले कटकटीचे पदार्थ नाहीत; व्यासज्जवृत्तीसंबंधासारखे संबंध नाहीत; स्वतः प्रामाण्य, परत:प्रामाण्य असले बुद्धीला शीण आणणारे वाद नाहीत; अवच्छेदक-अवाच्छिन्न असल्या भानगडी नाहीत. त्यामुळे त्या मताला पहिला पूर्वपक्ष करून वादात वापरावयाची आपली शस्त्रे धारदार करता येतात. बंदुकीने नेम मारण्याचा सराव करण्यासाठी एक चिंध्यांची बाहुली करून झाडावर टांगतात. दार्शनिक वादविवादात चार्वाक मताचा उपयोग त्या बाहुली-सारखा केला गेला आहे असे मला वाटते.

“बौद्धिक क्षत्रात त्यांचा मोठा दरारा होता यात मुळीच शंका नाही” (११५) असे डॉ. साळुंखे लिहितात. पण त्यासंबंधी जबरदस्त शंका घ्यावी अशी परिस्थिती आहे. चैतन्यविशिष्ट देह म्हणजेच आत्मा असेल तर देह एकसारखा बदलत असताना वीस वर्षां-पूर्वी मास्तरांच्या छड्या खाणारा मी आणि आज कॉलेजमध्ये शिकविणारा मी एकच आहे अशी तादात्म्य-प्रतीती (सारूप्य-प्रतीती नव्हे) कशी येऊ शकते याचा खुलासा चार्वाकांना कधीच करता आला नाही. किंबहुना, त्यांना तो प्रश्न नीट समजला होता की नाही याचीच शंका येते. त्यांचा बौद्धिक दरारा कसला आला आहे ?

१ ई) मग हे चार्वाक होते तरी कोण ?

भारताच्या वैचारिक विश्वात त्यांचे स्थान काय होते ? मला वाटते, ख्रिस्तपूर्व पाचव्या शतकात ग्रीस-मध्ये ‘सोफिस्ट’ नावाचे गावगन्ना हिंडणारे, स्वतःला पंडित म्हणवून घेणारे जे तत्त्वचिंतक होऊन गेले त्यांच्याशी चार्वाकांची तुलना होऊ शकते; रामायणात (२·१००·३८) रामानेही लोकायतिकांना उद्देशून ‘पंडितमानिनः’ असे विशेषण वापरले आहे. त्याचा अर्थ ‘सोफिस्ट’ असाच होतो. जे प्रत्यक्षप्राप्त तेच ज्ञान असा सोफिस्टांचा एक लाडका सिद्धान्त होता. चार्वाकांचीही हीच भूमिका होती. (क) थोडेसे आळसाकडे झुकलेले, (ख) नैतिक संवेदना तीव्र असलेले, (ग) वावदुकीत तरबेज असलेले, (घ) भटक्या ब्राह्मणांचे (आणि केवळ ब्राह्मणांचे) तांडे असे त्यांचे यथार्थ वर्णन करता येईल. या चारही विशेषणांचे समर्थन यथाक्रम असे आहे : (क) बुद्धीची चमक असूनही त्यांना ग्रंथनिष्पत्ती करता आली नाही याचा अर्थ ते आळशी होते असा होतो. (ख) मांसासाठी मारल्या जाणाऱ्या प्राण्याचे दुःख आणि जिजीविषा स्पष्ट दिसत असूनही त्याच्याविषयीची उदासीनता असणे हा मानव्यातील उणेपणा हे जाणून त्यांनी मांस खाण्याचा निषेध केला होता. कृषि–गोरक्ष्य–वाणिज्य यांसारखे सत् असलेले उत्पादक उद्योग करून चरितार्थ चालवावा, पौरोहित्यासारख्या निरुत्पादक व्यवसायांनी उदरभरण करू नये असे त्यांनी म्हटलेले आहे. यात त्यांची तीक्ष्ण नैतिक संवेदना प्रकट होते. (ग) येथे ब्राह्मणांनी श्राद्धान्त खाल्ल्यावर जर परत पितरांची तृप्ती होत असेल तर प्रवाशांनी वाटेत शिदोरी घेऊन कशाला जावयाचे यांसारखे त्यांचे प्रश्न वावदुकीतून

निर्माण होतात. कारण त्या दोन ठिकाणचे कार्यकारण-संबंध हे भिन्नजातीय आहेत हे प्राश्निकाने लक्षात घेतले नाही. अन्न खाऊन भूक भागणे हा लौकिक कार्यकारण-संबंध आहे आणि ब्राह्मणांनी खाल्लेल्या अन्नाने पितरांची तृप्ती होणे हा अदृष्टांमधील कार्य-कारण-संबंध आहे. दुसऱ्या प्रकारच्या कार्यकारणसंबंधाची सत्यता आपण मुदलीच नाकारू शकतो. तसे करणे तर्कसंगत आहे. पण भिन्नस्तरीय संबंधांचा संकर करणे उचित नाही. त्यात वावदुकी आहे. (घ) कथाप्रसंगाने जेव्हा चार्वाकांचे उल्लेख येतात तेव्हा ती मंडळी अचानक कोठून तरी आलेली असतात. उदाहरणार्थ, रामाला उपदेश करणारा जाबाली हा चार्वाक चित्रकूट पर्वतावर अचानकच कोठून तरी टपकला होता. द्रौपदीने युधिष्ठिराला सांगितले की तिच्या वडिलांच्या घरी कोठून तरी एक अतिथी आला होता. त्याने बार्हस्पत्य मताचा उपदेश केला. युधिष्ठिराच्या नगरप्रवेशाच्या वेळी ज्याची हत्या झाली तो चार्वाक नावाचा ब्राह्मण तेथे फिरत फिरतच आला होता. खुद्द बृहस्पतीचाच उपदेश होता, की प्रवास न करणाऱ्या ब्राह्मणाला भूमी गिळून टाकते. (म. भा. १२·२३·१४–१५)

भटकेपण सांगणाऱ्या या उल्लेखाप्रमाणेच, येथील 'ब्राह्मणाला' हा शब्द महत्त्वाचा आहे. कारण, सर्वच चार्वाक ब्राह्मण होते. याला पुरावा असा : जेव्हा जेव्हा चार्वाकांच्या जातीचा उल्लेख येतो तेव्हा तेव्हा विनापवाद ती मंडळी ब्राह्मण असल्याचे आढळते. युधिष्ठिराची निर्भर्त्सना करणारा चार्वाक परिव्राजक ब्राह्मण होता, स्वतः बृहस्पती ब्राह्मण होता, द्रौपदीच्या वडिलांना बार्हस्पत्य विचार सांगणारा अतिथी ब्राह्मण होता, रामाला सल्ला देणारा जाबाली ब्राह्मण होता. इतकेच नव्हे, तर रामायणात त्या ठिकाणी त्याला ब्राह्मणांमधील उत्तम ब्राह्मण (ब्राह्मणोत्तमः) असे म्हटले आहे. पूरण कस्सप आणि निगंठ यांची मते दोन लोकायतिकांनी बुद्धास सांगितली असे अंगुत्तर निकायात म्हटले आहे. तेथे ते सांगणारे दोघेही ब्राह्मण होते अशी नोंद आहे. पण हा सर्व पुरावा काही निर्णायक नव्हे. तो केवळ संभवात्मक (probative) आहे. निर्णायक पुरावा रामाच्या मुखातून आला आहे. राम भरताला विचारतो, "तू लोकायत ब्राह्मणांचे तर ऐकत नाहीस ना ? (न सेवसे ?)" आता ब्राह्मणांचे ऐकण्याबद्दल

रामाचा काही आक्षेप असणार नाही याविषयी रामायणाच्या पानापानांवर पुरावा आहे. न्यायाच्या मर्यादा उल्लंघूनही हा मर्यादापुरुषोत्तम ब्राह्मणांचा पक्षपाती होता हे शंबूककथेवरून उघड होते. त्याचा आक्षेप लोकायतिकांवर होता हेही त्याने त्याच ठिकाणी स्पष्ट केले आहे. मग रामाने नुसतेच 'लोकायतिक' असे का म्हटले नाही, त्याला 'ब्राह्मण' कशाला जोडले ? याचे एकच उत्तर शक्य आहे. लोकायतिक हे विशेषण आहे आणि त्याचे विशेष्य प्रत्यक्षात केवळ ब्राह्मण असल्याने ते पद त्या विशेषणापुढे ठेवले. एक उदाहरण देतो. 'माध्यंदिन ब्राह्मण' हा एक साधू शब्दप्रयोग आहे. पण ब्राह्मणांशिवाय कोणीच माध्यंदिन नसते आणि सर्वच माध्यंदिन ब्राह्मण असतात. तरीही माध्यंदिन हे विशेषण असल्याने ब्राह्मण हे नाम त्याच्यापुढे ठेवणे योग्य ठरते. अगदी त्याच रीतीने रामाने 'लोकायतिकान् ब्राह्मणान्' असा शब्दप्रयोग केला आहे (रामायण २·१००·३८). रामाला निश्चितच असे म्हणावयाचे नव्हते की, नुसते लोकायत एक वेळ परवडतील; पण लोकायत ब्राह्मण मात्र महाडँबिस. अब्राह्मण लोकायतिक असे कोणी अस्तित्वात नसल्यामुळेच 'लोकायतिकान् ब्राह्मणान्' असा प्रयोग करणे रामास शक्य झाले. डॉ. साळुंखे यांना वाटते त्याप्रमाणे 'लोकायतिक' हे बहुजन-समाजाचे तत्त्वज्ञान नसून, ब्राह्मणांमधील एका अत्यल्प गटाचे ते तात्त्विक दर्शन होते. इतर देशांतल्याप्रमाणे येथील बहुजनसमाजाचे तत्त्वज्ञानही भूत-प्रेत-पिशाच्चाधारित होते.

चातुर्वर्ण्य आणि चार्वाक

चार्वाकांचा चातुर्वर्ण्याला विरोध होता असे डॉ. साळुंखेंचे म्हणणे आहे. 'चार्वाकदर्शनाने मात्र चातुर्वर्ण्यावर कडाडून हल्ला चढविला आहे.' (८३) (आणि याच कारणासाठी वैदिकांनी चार्वाकांना बदनाम केले आहे) असे त्यांनी लिहिले आहे. पण या संदर्भात त्यांनी जे तीन पुरावे दिले आहेत त्यांवरून त्यांचे म्हणणे सिद्ध होत नाही. (१) पहिला पुरावा महत्त्वाचा आहे. कारण, तो सर्वदर्शनसंग्रह या दार्शनिक ग्रंथातील आहे. भारतातील कोणत्याही दार्शनिक ग्रंथात इतर दर्शनकारांचे मत विकृत करून मांडलेले असत नाही (काव्य-नाटकांची गोष्ट वेगळी.). सर्वदर्शनकारांनी लिहिले आहे की, बृहस्पतीसुद्धा म्हणाला, "वर्णाश्रम वगैरेंच्या

क्रियाही फलदायक नाहीत." हे म्हणताना बृहस्पतीने वर्ण नाहीत किंवा असू नयेत असे म्हटलेले नाही. त्याचे म्हणणे एवढेच आहे की, प्रत्येक वर्णाला (आणि आश्रमाला) श्रुति-स्मृतींनी जी धार्मिक कर्मे लावून दिली आहेत त्यांच्यापासून कोणतीच फलनिष्पत्ती होत नाही. स्वर्ग नसतो किंवा मोक्ष नसतो आणि परलोकात जाणारा आत्माही नसतो. त्याचा सबंध श्लोक असा आहे :

न स्वर्गो नापवर्गो वा नैवात्मा पारलौकिकः ।
नैव वर्णाश्रमादीनां क्रियाश्च फलदायिकाः ॥

आता वर्णांना अनुलक्षून ज्या क्रिया असतील त्यांना कोणतेही फल नाही असे म्हणण्याने वर्ण नकोत असे म्हटल्यासारखे होत नाही. कोणत्याही कर्मकांडावर थोडाही विश्वास नसलेली किती तरी मंडळी आपापल्या जातीला घट्ट चिटकून बसलेली आजही आहेत. थोडे उजवीकडे पहा, थोडे डावीकडे पहा म्हणजे ती दिसतील. डावीकडे ती अधिकच दिसतील. माणसे जातीला चिकटून असतात ती पारलौकिक फलाच्या अपेक्षेने नव्हे. त्याची कारणे ऐहिक असतात; सामाजिक असतात. त्यांत धार्मिक श्रद्धांचा प्रश्न येत नाही. चार्वाकांनी त्यांच्या मूलभूत सिद्धान्ताशी सुसंगत राहून 'अदृष्ट' नाकारले. वर्णभेद ही दृष्ट गोष्ट आहे. शंकराचार्यांनी जसे 'न वर्णा न वर्णाश्रमाचारधर्मा न मे...' (दशश्लोकी ६) असे म्हणून आपले ब्राह्मण्य झटझटून फेकून दिले तसे एकाही चार्वाकाने केल्याचे ऐकिवात नाही. (२) त्यांचा दुसरा पुरावा प्रबोधचंद्रोदय या नाटकातील आहे. दार्शनिक ग्रंथात इतर दर्शनकारांची मते येतात तेव्हा ती अविकृत असतात; आपणाला खोडून काढावयास सोपे जावे अशा रीतीने त्यांची मांडणी बुद्ध्या ठिसूळ केलेली नसते. श्रीभाष्यात रामानुजाचार्यांनी केवलाद्वैत मताची जी मांडणी केलेली आहे, तेवढे चांगले प्रतिपादन कोणत्याही अद्वैत ग्रंथात नाही. पण काव्यनाटकादी वाङ्मयात उद्धृत केलेल्या दार्शनिक मतांबद्दल असे म्हणता येणार नाही. काव्याचे संकेत पाळण्यासाठी अथवा पात्रांचा स्वभावपरिपोष होऊन इष्ट तो परिणाम साधावा यासाठी लेखक प्रयत्नशील असतो. प्रस्तुत 'प्रबोधचंद्रोदय' हे नाटक सांगून सवरून वेदान्त-मताच्या प्रचारासाठी लिहिले आहे. हे लक्षात ठेवूनच त्यातील पात्रांच्या तोंडी जी मते घातली आहेत त्यांचा खरेखोटेपणा जोखावयास हवा. या नाटकात महामोह नावाचे चार्वाक मताचा पुरस्कार करणारे पात्र आहे. त्याच्या तोंडी एक श्लोक घातला आहे. त्यातील पहिल्या चरणाचे डॉ. साळुंखे यांनी केलेले भाषांतर असे आहे. "सर्व मानवांच्या शरीरातील मुख वगैरे अवयव समान असताना त्यांच्यामध्ये वर्णांची उच्च-नीचता कसली आली आहे ?" चातुर्वर्ण्य न मानणाऱ्या एखाद्या आधुनिकाने अतिशय तर्कशुद्ध रीतीने मांडावा असा हा विचार आहे. हा विचार सांगणारे पात्र चार्वाक मताचे समर्थन करीत आहे असे कळल्यावर आपणास डॉ. साळुंखे यांच्याप्रमाणे सहजच वाटते की, 'चार्वाकदर्शनाने चातुर्वर्ण्याच्या संकल्पनेवर कडाडून हल्ला चढवला आहे.' पण, रे रे वाचक, सावधान मनसा मित्र क्षणं श्रूयताम् : ज्या श्लोकाच्या पहिल्या चरणाचे भाषांतर वर दिले आहे. त्याच्या इतर तीन चरणांचे भाषांतर पुढीलप्रमाणे आहे– "ही स्त्री आणि हे धन दुसऱ्याचे आहे असा भेद आम्ही (चार्वाक) जाणीत नाही. हिंसा, स्त्रियांचा स्वैराचार, दुसऱ्याचे धन घेणे या बाबतींत योग्य काय आणि अयोग्य काय याचा विचार पौरुषहीन जनच करतात." आता, ही मते चार्वाकांची आहेत असे डॉ. साळुंखे म्हणणार नाहीत; मी तर नाहीच नाही. मांस खाणे हा अनाचार आहे हे जाणण्याइतकी ज्यांची नैतिक प्रगती झाली होती ते हिंसेची तरफदारी करणार नाहीत. शेवटच्या तीन चरणांतील मते जर चार्वाकांची नसतील, तर डॉ. साळुंखे यांनी उद्धृत केलेला पहिल्या चरणातील विचार चार्वाकांचा, असे समजण्यात अर्धजरती न्याय आहे. तो विचार चार्वाकांचा नसून वेदान्त मताचा प्रचारक, प्रबोधचंद्रोदय नाटकाचा कर्ता कृष्णमिश्र याने चार्वाकांवर लादलेला आहे. चार्वाक हे चातुर्वर्ण्याचे विरोधक आहेत असे भासवून त्यांची बदनामी करावी असा त्याचा हेतू होता हे उघड आहे. चार्वाक चातुर्वर्ण्याचे विरोधक होते या कारणामुळे त्यांची बदनामी करण्यात आली असे डॉ. साळुंखेंचे म्हणणे आहे. वस्तुस्थिती अशी आहे, की ते चातुर्वर्ण्याचे विरोधक होते असा खोटा आरोप करून त्यांची बदनामी करण्याचा प्रयत्न झाला. आज आपणाला ती बदनामी वाटत नाही. याचे कारण आपण फार निराळ्या काळात राहात आहोत हे आहे. पण ज्या प्रेक्षकांकरता प्रबोधचंद्रोदय हे नाटक लिहिले गेले त्यांच्या दृष्टीने चार्वाकांना

अनुक्रमणिका

खलपुरुष ठरविण्यास ते पुरेसे होते. डॉ. साळुंखे यांना कृष्णमिश्र या नाटककाराच्या दूषित हेतूची जाणीव आहे. त्यांनी लिहिले आहे, "कृष्णमिश्राने आपल्या रूपकात्मक नाटकात चार्वाकांवर हेतुपुरःसर दुष्ट आरोप केले आहेत." पण डॉ. साळुंखे लक्षात घेत नाहीत की, चार्वाकांचे चातुर्वर्ण्यासंबंधीचे जे मत कृष्णमिश्र सांगतो, तेही या दुष्ट आरोपांपैकी एक आहे. अर्थात, चार्वाक हे चातुर्वर्ण्यविरोधी होते हे डॉक्टरांचे म्हणणे निराधार राहते. (३) डॉ. साळुंखे यांचा तिसरा पुरावा श्रीहर्षाच्या 'नैषधीयचरितम्' या काव्यातील आहे. कृष्णमिश्राप्रमाणे श्रीहर्षही वेदान्ती होता. कृष्णमिश्र हा किरकोळ लेखक होता. पण श्रीहर्ष हा वेदान्ताचा महाबलाढ्य प्रवक्ता. प्रबोधचंद्रोदयाप्रमाणे नैषधीयचरितम् हे प्रचारकी काव्य नाही. ते महाकाव्य म्हणून स्वीकृत आहे. या काव्यात अदृश्य चार्वाकाचे पात्र का आणले हे मला उमगत नाही. कदाचित महाकाव्यविषयक काही संकेत पुरा करण्यासाठी ती योजना असेल. चार्वाक जातिप्रथेच्या विरोधात आहे हे सिद्ध करण्यासाठी चार्वाकाच्या तोंडी घातलेल्या त्या काव्यातील सतराव्या सर्गातील ४० व्या श्लोकाचे भाषांतर डॉ. साळुंखे देतात ते असे : 'आई आणि वडील या दोहोंच्या बाजूने अनादी काळापर्यंत दोन्ही वंश शुद्ध असतील, तरच आपला वंश शुद्ध असू शकेल. परंतु अशी निर्दोषता आढळत नसल्यामुळे कोणती जात पूर्णपणे शुद्ध आहे बरे ?' कोणतीच जात शुद्ध नाही असा त्याचा अर्थ होतो. यावरून जातच मानू नका असा निष्कर्ष काढता येईल. पण चार्वाकाने तो काढला नाही. लगेच ४१ व्या श्लोकात तो म्हणतो, 'शुद्ध जातीचे कोणीच नसल्यामुळे म्हणजे पातकी नाही असे कोणीच नसल्यामुळे "उपवास करतो, स्नान करतो" असल्या भानगडीत पडू नका. स्वेच्छाचारी बना.' स्वेच्छाचारी बना हा उपदेश चार्वाकाच्या तोंडी घालण्यासाठी कोणतीच जात शुद्ध नाही असे प्रतिपादन चार्वाकाकडून कवीने करविले आहे. जात मानू नका असे सांगण्यासाठी नाही. श्रीहर्षाच्या चार्वाकाने जात मानू नका अशा अर्थाचे काही म्हटलेले नाही. ४९ व्या श्लोकातील चार्वाकाचा युक्तिवाद पहा. 'मनूने सांगितले आहे की, जी पापे तुमच्याकडून जबरदस्तीने (बलात्) करून घेतली आहेत, ती तुम्ही न केल्यासारखीच आहेत; म्हणून तुम्ही मुद्दाम (बलात्) पापे करा.' शब्दच्छलावर आधारलेला चार्वाकाचा आणखी एक युक्तिवाद ७० व्या श्लोकात दिला आहे. तो असा : 'स्त्री-पुरुषांनी कामासक्त असावे असे पाणिनीमुनीचेसुद्धा मत आहे. कारण तृतीयपंथी लोकच अपवर्गाच्या (मोक्षाच्या) मागे असतात असे त्याने म्हटले आहे.' शब्दच्छल करण्यासाठी या ठिकाणी 'अपवर्गे तृतीया' या पाणिनीच्या सूत्राचा उपयोग केलेला आहे. त्या सूत्राचा वास्तविक अर्थ असा आहे : जर क्रियापद फलप्राप्ती (=अपवर्ग) दाखवत असेल तर कालवाचक अथवा स्थलवाचक नामाची तृतीया विभक्ती ठेवावी तीन कोस चालून पांथस्थ मुक्कामास पोचला असेल तर 'क्रोशैः' अशी तृतीया विभक्ती योजावी आणि तेवढे चालूनही इष्ट स्थळ प्राप्त झाले नसेल, तर 'क्रोशान्' असा द्वितीयेचा प्रयोग करावा. पण श्रीहर्षाचा वक्रवाक् चार्वाक तृतीया विभक्तीवरून उडी मारून एकदम तृतीय पंथीयांच्याकडे धावला. त्याने अर्थ केला 'कामासक्त राहा. केवळ नपुंसकच मोक्ष या पुरुषार्थाच्या मागे लागतात.' पुढे ८३ व्या श्लोकात श्रीहर्षाचा चार्वाक म्हणतो, 'जर तुम्ही चौर्यकर्माचा अंगीकार केला नाहीत, तर आयुष्यातील तुमचे दैन्य जाणार नाही.' (म्हणून चोरीचा मार्ग अनुसरा.) या ठिकाणी अस्तैन्य आणि दैन्य यांमधील अनुप्रासाचा उपयोग करून विनोद साधावयाचा प्रयत्न आहे. श्रीहर्षाचे हे विनोदी पात्र इतिहासातील चार्वाकांचे प्रतिनिधित्व करीत नाही, असे डॉ. साळुंखेही म्हणतील. म्हणून चार्वाकांच्या चातुर्वर्ण्यविषयक मतास नैषधीयचरितातील पुरावा डॉक्टरांनी द्यावयास नको होता. स्वैर आचरणाचा पुरस्कार करण्यासाठी चातुर्वर्ण्यविषयक मजकूर तेथे आला आहे. चातुर्वर्ण्याचा निषेध करण्यासाठी नाही.

तात्पर्य असे की, 'चार्वाकांनी चातुर्वर्ण्यावर कडाडून हल्ला केला' या आपल्या मतास डॉ. साळुंखे यांना काहीही आधार देता आलेला नाही. (बौद्ध धरून) इतर दर्शनांनी चार्वाकांवर हल्ले केले ते चार्वाकांनी चातुर्वर्ण्यास विरोध केला म्हणून नव्हे (कारण त्यांनी विरोध केलाच नव्हता), तर चार्वाकदर्शनाच्या अंगभूत दुर्बलतेमुळे.

ऋणं कृत्वा

चार्वाकांच्या दुर्बल अंगांनासुद्धा डॉ. साळुंखे बलस्थानांचे रूप द्यावयाचा प्रयत्न करतात. 'ऋणं कृत्वा





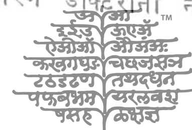
घृतं पिबेत्' हे चार्वाकांचे एक अतिप्रसिद्ध वचन आहे. 'ऋण काढून सण करू नये' या लोकगाथेत प्रकट झालेला जो विचार आहे त्याचा व्याघात करणारे हे लोकायतिक शहाणपण आहे. त्याला सैद्धान्तिक आधार दिला आहे तो मेल्यावर माणूस परत येऊ शकत नाही या गोष्टीचा. 'भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः।' 'मेल्यावर सर्वच संपून जाते' या (निवेदक) आधार-विधानावरून 'म्हणून, जिवंत आहे तोवर, काहीही करून, भोगून घ्या' असा हा (विध्यात्मक) निष्कर्ष निघू शकतो; मात्र तोच निष्कर्ष निघाला पाहिजे असे नाही. दुसराही एखादा निघू शकेल. निवेदक वाक्यावरून नैतिक वचनांचे निगमन करताना असे होऊ शकते. 'गाय हा उपयुक्त पशू आहे' या (निवेदक) आधार-विधानापासून बुद्धिवादी विनायकराव सावरकरांनी 'म्हणून, गाय कापून खावयास हरकत नाही' असा नैतिक निष्कर्ष काढला. पण त्याच (निवेदक) आधार-विधानापासून विवेकवादी विनायकराव भावे यांनी 'म्हणून, गाईस तुझ्या परिवाराच्या परिघावर स्थान दे' असा नैतिक निष्कर्ष काढला. या दोन विनायकांपैकी कोणाची नायकी मानावयाची ते आपण बुद्धिप्रामाण्यवाद मानतो की विवेकप्रामाण्यवाद मानतो यावर अवलंबून आहे. बुद्धिप्रामाण्यवादी चार्वाकांनी 'मेल्यावर आपण सर्वस्वी संपूनच जातो' या आधारविधानातून निष्कर्ष काढला की, 'जोपर्यंत जिवंत आहेस तोपर्यंत भोगून घे, जास्तीत जास्त भोगून घे, जमल्यास कर्ज काढ, पण चैन करावयाची सोडू नकोस; उद्याचे कोणी पाहिले आहे? आजचा दिवस उडून जात आहे, तिकडे लक्ष दे.' हा सर्व निष्कर्ष 'ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्' या श्लोकार्धात ग्रथित झाला आहे. याच्या उलट, बायबलच्या नव्या करारात 'उद्या आपण सर्व मरणारच आहोत' या आधारावर इसाइहाने 'खा, प्या व मजा करा' ही वृत्ती चुकीची ठरवली आहे.

पण डॉ. साळुंखे प्रस्तुत श्लोकाचा अर्थ मान्य करावयास तयार नाहीत. त्यांचे म्हणणे असे आहे की, कोणत्याही अर्थव्यवस्थेत ऋणसंकल्पना ही स्वीकारलेलीच असते. प्रसंगी ऋण काढा याचा अर्थ कर्जफेड करू नका असा नाही. "हे तूप प्यावयाचे ते चैन म्हणून प्यावयाचे नव्हते, तर जिवंत राहण्यासाठी आणि आपली कार्यक्षमता प्रचंड प्रमाणात वाढविण्यासाठी प्यावयाचे होते. मम्मटाने 'तूप म्हणजेच जीवन' असे जे समीकरण केले आहे, ते याच दृष्टिकोणाला पोषक ठरणारे आहे." (९७) येथे डॉ. साळुंखे यांनी बिचाऱ्या मम्मटाला वेठीस धरले आहे. 'आयुर्घृतम्' असे जे वाक्य काव्यप्रकाशात आहे ते मम्मटाचे नाही. विश्वनाथाच्या साहित्यदर्पणातही ते आहे. दोघांनीही गौणी लक्षणेचे भेद समजावून सांगण्यासाठी ते घेतले आहे. मुळात ते माणिक्यचंद्राच्या संकेत या ग्रंथात आले आहे. किंवा असेही म्हणता येईल, की 'आयुर्वैघृतम्' या वैदिक वाक्याचा संक्षेप करून मम्मटाने ते घेतले. पण मम्मटास आयुर्वेदाचा प्रवक्ता करून 'तूप म्हणजेच जीवन' हे समीकरण मम्मटाकडून प्राप्त झाले अशी भूमिका घेणे म्हणजे 'रामाने रावणास मारले', ही हकीकत दादोबा पांडुरंगांचे व्याकरण शिकल्याने समजते असे म्हणण्यासारखे आहे. जाता जाता डॉ. साळुंखे असेही सांगून जातात, की चार्वाकांनी आयुर्वेदाची निर्मिती केली. याला पुरावा काय? डॉ. साळुंखे आ. ह.! एवढाच.

'घृतं पिबेत' याचा जर वाच्यार्थ घेतला, म्हणजे तूप घटा घटा प्यावे असा अर्थ घेतला, तर तसे करण्याने बिगरपैलवानांची कार्यक्षमता प्रचंड प्रमाणात वाढेल असे मला वाटत नाही. त्याचा लाक्षणिक अर्थच घ्यावा लागेल आणि तो 'चैन करा' असा जो नेहमी केला जातो तोच बरोबर असावा. डॉ. साळुंखेंचे म्हणणे असे आहे, की मूळ वाक्य सूत्र शैलीत आहे आणि म्हणून त्यांना त्याच्या अर्थाविषयी भाष्य करण्यास वैदिक ग्रंथकारांप्रमाणे मुभा हवी (६). याला उत्तर असे की, मूळ वाक्य सूत्र शैलीत नाही; श्लोक शैलीत आहे. आणि सूत्रावर जेव्हा भाष्य केले जाते तेव्हा भाष्यात जे कथन असते ते भाष्यकाराचे मत, असे मानले जाते. सूत्रकाराचे (या ठिकाणी चार्वाकांचे) मत आणि भाष्यकाराचे मत एकच होत, अशी ग्वाही देता येत नाही. ब्रह्मसूत्रात बादरायणांना काय सांगावयाचे होते? शंकराचार्यांच्या भाष्यात जे म्हटले आहे ते, की मध्वाचार्यांच्या भाष्यात जे म्हटले आहे ते? दोहोंत महदंतर आहे.

— २ —

येथपर्यंत जे परीक्षण केले ते डॉ. साळुंखे यांच्या पुस्तकातील ऐतिहासिक आणि सामाजिक बाजूंसंबंधी. ते विस्ताराने लिहिले; कारण डॉक्टरांना नव्याने जे





काही म्हणावयाचे आहे ते या प्रकारात पडते. आता पुस्तकातील विशुद्ध तात्त्विक विचारांकडे वळतो. त्याचे तीन भाग होतील– (२ अ) पहिला आहे चार्वाकांच्या प्रमाणमीमांसेविषयी, म्हणजे मुख्यतः त्यांच्या अनुमान-विषयक भूमिकेसंबंधी. (२आ) दुसरा भाग चार्वाकांच्या वस्तुमीमांसेविषयी, म्हणजे देहात्मवादासंबंधी आणि (२ इ) तिसरा आहे त्यांच्या नीतिशास्त्राविषयी, म्हणजे मुख्यतः सुखवादासंबंधी.

२ अ (क)

चार्वाकांच्या अनुमानविषयक भूमिकेवर विरोध-कांनी जी टीका केली त्यात डॉ. साळुंखेंना एक गुंता दिसतो. त्यांचे म्हणणे असे आहे, की एका बाजूने चार्वाकांची हैतुक अथवा तर्कवादी म्हणून निंदा केली जाते आणि दुसऱ्या बाजूने चार्वाक हे अनुमानाला प्रमाण मानीतच नाहीत म्हणून त्यांचा उपहास केला जातो हे चमत्कारिक आहे (३०). ते लिहितात, "चार्वाकांनी एकूण अनुमानच नाकारले हे खरे नसून त्यांनी स्वर्गादी पारलौकिक पदार्थांविषयीचे अनुमान मात्र नाकारले... ही गोष्ट चार्वाकांच्या विरोधकांनाही चांगली ठाऊक होती." (३९) होय ! ठाऊक होती. आणि त्यांना ठाऊक होती म्हणूनच डॉ. साळुंखे यांना अथवा मला माहीत झाली. पण त्या विरोधकांना हेही माहीत होते, की प्रत्यक्षैकप्रमाणवादिनः अशी चार्वाकांची ख्याती होती. त्याशिवाय, अनुमान हे प्रमाण का नव्हे याविषयी त्यांचे अतिशय महत्त्वाचे युक्तिवादही प्रसिद्ध आहेत. 'लोकप्रसिद्ध अनुमान' स्वीकारणाऱ्या चार्वाकांचा एक गट होता. पण तो सुशिक्षिततर चार्वाकांचा. त्यांच्याशिवाय 'सुशिक्षित चार्वाक' आणि 'धूर्त चार्वाक' असेही पंथ होते. त्यांनी अनुमान नाकारले. ते म्हणाले, 'देवदत्त मर्त्य आहे' असे अनुमान करण्यासाठी मनुष्यत्व आणि मर्त्यत्व यांमध्ये व्याप्ती आहे (म्हणजे, जो जो म्हणून मनुष्य आहे, तो प्रत्येकजण मर्त्य आहे) असे तुम्हास ठाऊक असले पाहिजे. हे माहीत असण्यासाठी देवदत्त मर्त्य आहे हेही तुम्हाला आधीच ठाऊक असले पाहिजे. जे ठाऊकच आहे त्याविषयीचे ज्ञान होण्यास अनुमान नावाचे आणखी एक प्रमाण हवे असे म्हणणे युक्तिसंगत नाही. यावर विरोधक म्हणाले, "अहो, तुम्ही अनुमान नाकारण्यासाठी अनुमानाचाच उपयोग करीत आहात."

अनुमानाचे प्रमाणत्व नाकारण्याबद्दल चार्वाकांचा उपहास केला जातो अशी डॉक्टरांची तक्रार आहे. नेमक्या कोणत्या लिखाणाला उद्देशून ही फिर्याद आहे हे मला समजले नाही. पण प्रत्येक दर्शनकार इतर दर्शनांचा उपहास करीतच असतो. त्यासाठी 'कडवे वैर' असण्याची गरज नाही. 'बुद्धिपौरुषहीनानाम्' इत्यादी चार्वाकांचे उपलब्ध वाङ्मय उपहासगर्भ नाही असे डॉ. साळुंखे यांना म्हणावयाचे आहे काय ? किंवा स्वतःच्या पुस्तकात कोणाचा उपहास नाही अशी डॉ. साळुंखे ग्वाही देऊ शकतील काय ? तत्त्वचर्चेला उपहासाची झालर असतेच.

चार्वाकांनी अनुमानाला प्रमाण (यथार्थ ज्ञानाचे साधन) म्हणून नाकारले असेल, तर कोणीही ओशाळगत होण्याचे कारण नाही. किंवा संभाव्य उपहासाची धास्ती धरण्याचे कारण नाही. एकूण एक मानवी ज्ञान प्रत्यक्षातूनच उगम पावते, म्हणजे ज्ञानाचा उगम अनुमानासारख्या बौद्धिक प्रक्रियेत नसतो असे मानणारी, जॉन लॉकपासून (१६३२–१७०४) सुरू होणारी परंपरा पाश्चात्त्य तत्त्वचिंतनाच्या प्रवाहात आजही सर्वांत प्रभावी आहे. अनुमान नाकारणारे चार्वाकांचे युक्तिवादही महत्त्वाचे आहेत. ते म्हणाले : देवदत्त मरण पावला या विशिष्ट घटनेपासून यज्ञदत्तही मर्त्य आहे असे अनुमान तुम्हास करता येणार नाही. कारण, दोन विशिष्टे ही दोन बेटांसारखी असतात. एकापासून दुसऱ्याकडे जावयास वाट नसते (विशेषे अनुगमाभावात् ।). म्हणून 'जेथे मनुष्यत्व आहे तेथे मर्त्यत्व आहे' अशा सामान्य स्वरूपाची व्याप्ती पाहिजे. पण ती स्वीकारल्यास 'देवदत्त मर्त्य आहे' ही विशिष्ट गोष्ट सिद्ध होण्यापूर्वीच मान्य केल्यासारखे होते (सामान्ये सिद्धसाधनात्). हाच युक्तिवाद इंग्लंडमध्ये मिल्लने १९ व्या शतकात केला होता. त्याच्या आधी सुमारे दोन हजार वर्षे तो चार्वाकांनी केला याबद्दल त्यांचे कौतुक करावयास हवे. चार्वाकांनी अनुमान नाकारले असे कोणी म्हटल्याने चार्वाकांची बौद्धिक उंची कमी होत नाही. त्यांचा युक्तिवाद ऐतिहासिक महत्त्वाचा आहे. या महत्त्वाच्या युक्तिवादाची डॉ. साळुंखे यांनी नोंद घ्यावयास हवी. तसे न करता ते लिहितात की, अनुमान व्याप्तीवर आधारलेले असते या न्यायशास्त्राच्या सिद्धान्तावर चार्वाकांनी आक्षेप घेतलेला नाही. (४०) खरे म्हणजे घेतला आहे

अनुक्रमणिका

आणि याबद्दल चार्वाक स्तुतीस पात्र आहेत. धूम व अग्नी यांच्या साहचर्याची कितीही उदाहरणे घेतली तरी पुढच्या खेपेस, जेथे धूम दिसेल तेथे अग्नी असेलच असे निश्चयाने सांगता येणार नाही असे चार्वाक म्हणाले. हाही मुद्दा महत्त्वाचा आहे. ह्यूमने (१७११–१७७६) जी विगमनाची समस्या म्हणून निर्माण केली तिची मांडणी चार्वाकांनी दोन हजार वर्षे आधी केली होती.

(काही) चार्वाकांनी अनुमानाचे लौकिक आणि अलौकिक असे द्विभाजन करून लौकिक अनुमान आम्ही मानतो असे म्हटले आहे. अनुमानावर त्यांनी टीकाही केली आहे. या दोन्ही भूमिकांचा डॉ. साळुंखे यांनी समन्वय असा केला आहे : व्यावहारिक पातळीवर चार्वाकांनी अनुमान मानले पण तात्त्विक पातळीवर त्याचे समर्थन करता येत नाही असे ते म्हणाले. तसेच व्यावहारिक अनुमानातही अपुरेपणा राहू शकतो याचे भान राखावे. डॉ. साळुंखे यांच्या विवेचनातील हा भाग अत्यंत निर्दोष आहे.

२ अ (ख)

या ठिकाणी एक चमत्कारिक मुद्दा काढून ते तथाकथित वैदिकांवर परत एकदा घसरतात. त्यांचा मुद्दा असा – कौटिल्याने विद्यांचे परिगणन करताना त्यात आन्विक्षिकीचा समावेश केला. या आन्विक्षिकीचा एक घटक म्हणून त्याने लोकायताचा निर्देश केला. याचा वैदिकांना क्रोध आला. म्हणून 'या आन्विक्षिकीवरचा राग व्यक्त करण्यासाठी त्यांनी एकीकडून तो शब्द बाजूस सारला आणि अनुमान हा त्याच अर्थाचा दुसरा शब्द रूढ केला.' (३५) हा युक्तिवाद केवळ चुकीचा नाही; तो हास्यास्पद आहे. एखाद्या व्यक्तीवरील अथवा ग्रंथावरील राग काढण्यासाठी दर्शनकारांची उभी परंपरा एखादा शब्द बाजूस काढेल हे केवळ असंभव आहे. आणि खरे म्हणजे डॉ. साळुंखे ज्यांना वैदिक समजतात त्या ग्रंथकारांनी कौटिल्यावर रागवावे असे काहीच नाही. राजाचे कर्तव्य स्वधर्माचे आचरण करणाऱ्या चातुर्वर्णाश्रम-समाजाचे दंडाने पालन करणे हे आहे असे कौटिल्याने अर्थशास्त्रात अनेकदा सांगितले आहे (उदा., १.४.१६). डॉ. साळुंखेंच्या कल्पनेतील वैदिकांना आणखी काय पाहिजे होते ? आणखी असे, की डॉ. साळुंखे यांना वाटते त्याप्रमाणे कौटिल्याने आन्विक्षिकी या शब्दाचा अर्थ तर्कविद्या असा घेतलेलाच नाही. तर्काच्या साहाय्याने जीत काही शोध घेतलेला असतो (हेतुभिः अन्वीक्षमाणा) तिला तो आन्विक्षिकी म्हणतो. कौटिल्याने त्या शब्दाच्या केलेल्या उपयोगाप्रमाणे आन्विक्षिकी म्हणजे हेतुशास्त्र नव्हे, तर ज्यातील प्रतिपादन हेतूला धरून केलेले असते अशी विद्या. कोशात आन्विक्षिकी याचे अर्थ 'तर्कविद्या' आणि 'तत्त्वज्ञान' असे दोन दिलेले आहेत. त्यांपैकी दुसरा अर्थ कौटिल्याने येथे म्हणजे 'विद्यासमुद्देश' या प्रकरणात घेतलेला आहे हे उघड आहे. नाही तर सांख्य आणि योग यांचा समावेश त्याने आन्विक्षिकीत केला नसता. त्या दोन्ही विद्या तर्कशास्त्रे नव्हेत. तर्कशास्त्राला अनुसरून ज्यांतील प्रतिपादन आहे अशा विद्या, म्हणजेच तत्त्वज्ञाने, ती आहेत. अर्थशास्त्राच्या सर्व भाषांतरकारांनी या ठिकाणी आन्विक्षिकी याचे भाषांतर Philosophy असेच केले आहे. तेव्हा कौटिल्याने आन्विक्षिकी हा शब्द अनुमान-शास्त्र या अर्थाने वापरलेलाच नाही. म्हणून कौटिल्यावरील रागामुळे जर कोणाला आन्विक्षिकी हा शब्द बाजूला सारावयाचा असेल तर त्याला डॉ. साळुंखे म्हणतात त्याप्रमाणे 'अनुमान हा त्याच अर्थाचा दुसरा शब्द रूढ' करता येणार नाही. वैदिक असलेल्या न्यायभाष्यकारांनी आन्विक्षिकी हा शब्द न्यायविद्या, न्यायशास्त्र यांस प्रतिशब्द म्हणून दिला आहे. अनुमान हा नवीन शब्द आन्विक्षिकी या शब्दाबद्दल रूढ करण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला नाही. त्यांच्या मते, प्रत्यक्ष आणि आगम यांच्या आश्रयाने चालणारे अनुमान म्हणजे आन्विक्षिकी. अनुमान आणि आन्विक्षिकी या दोन शब्दांचे अर्थ न्यायभाष्यकारांच्या मते एक नाहीत. त्यामुळे त्यांपैकी एक शब्द दुसऱ्याबद्दल रूढ करण्याचा प्रश्नच येत नाही. या ठिकाणी क्रोधाने दृष्टी अंध झालेली असेल तर ती वैदिकांची नाही.

कौटिल्याने आन्विक्षिकीत म्हणजे तत्त्वज्ञानात 'लोकायता'चा समावेश केला आहे. 'नास्तिक म्हटल्या जाणाऱ्या लोकायतिकाचा असा गौरवपूर्ण उल्लेख होणे त्यांनाही (डॉ. पां. वा. काणे यांनाही) आवडले नाही' (३३) असे डॉ. साळुंखे लिहितात. भारतरत्न डॉ. काणे हे स्वतःच्या आवडीनिवडीला या ठिकाणी महत्त्व देतील असे मला वाटत नाही. 'भाषाकौटलीयम्' या कौटिलीय अर्थशास्त्रावरील मल्याळम भाषेतील टीकेत 'लोका-यतिक म्हणजे ब्रह्मन्, गार्ग्य वगैरेंनी रचलेले न्यायशास्त्र

अनुक्रमणिका

होय' असे म्हटलेले आहे. ('बौद्ध ग्रंथांमध्येही विद्वान ब्राह्मण लोकायताचे अध्ययन केलेला असतो असा उल्लेख आहे' असे परामर्श खंड १४, अंक २ मध्ये कुमठेकर यांनी लिहिले आहे. ते लोकायत हेच असावे.) तेव्हा कौटिल्याने उल्लेख केलेले लोकायतिक हे नास्तिकदर्शन नव्हे असे डॉ. काणे यांनी म्हणावे हे उचितच आहे. ही मल्याळम टीका वैदिकांची किंवा असेच काही तरी म्हणून डॉ. साळुंखे यांना झिडकारता येणार नाही. कारण, डॉ. साळुंखे यांनी संवरण म्हणजे मुखवटा असा जो अर्थ घेतला आहे, त्याचा अंतिम आधार हा मल्याळम भाषेतील टीकाग्रंथच आहे. लोकायत या नावाने जे चार्वाक मत आज विख्यात आहे त्याचा समावेश राजाच्या शिक्षणात आवश्यक असलेल्या विद्यांमध्ये व्हावा हे चमत्कारिक आहे असे मलाही वाटते. एक तर, संपूर्ण चार्वाक मत ही दोन-चार तासांत समजून घेण्यासारखी गोष्ट आहे. न्याय, व्याकरण यांसारखी शास्त्रे शिकण्यास काही वर्षे लागतात. तसे ज्ञात असलेल्या चार्वाक-दर्शनासंबंधी म्हणता येणार नाही. म्हणून सांख्य आणि योग यांच्याशी तुलना होईल अशा रीतीने राजाच्या करिक्युलममध्ये चार्वाक मताचा संग्रह होणे चमत्कारिक वाटते. बी. ए. च्या संस्कृत विषयाच्या अभ्यासक्रमात 'शाकुंतल' हा एक पेपर, शांकरभाष्य हा दुसरा पेपर आणि 'शुभं करोति' हा तिसरा पेपर असे केल्यासारखे ते होईल. वार्ता आणि दण्डनीती यांचा चार्वाक मताशी विशेष संबंध आहे हे मान्य करावे लागेल आणि लोकायत विद्या शिकावयाची म्हणजे याही विद्या शिकावयाच्या असे समजता येईल. त्या शिकण्यासाठी कालावधी खूपच लागेल हेही खरे आहे. पण कौटिल्याने वार्ता आणि दंडनीती यांचा विद्या म्हणून त्याच ठिकाणी स्वतंत्रपणे उल्लेख केला असल्यामुळे त्यांचा समावेश त्याच्या लोकायतात करता येणार नाही. म्हणून लोकायत याचा अर्थ केवळ चार्वाक तत्त्वज्ञान असा केल्यास तो अभ्यासक्रम फारच तोकडा पडेल व सांख्य आणि योग यांच्याशी तो समभार (equivalent) होणार नाही.

दुसरे असे की, चार्वाक मत हे वेदांची केवळ निंदा करणारे आहे असे नाही, तर उपहास करणारेही आहे. कौटिल्याच्या मताने त्रयींचा धर्म म्हणजे वेदांचा धर्म हा लोकांवर उपकार करणारा आहे (कौ. अर्थ. १·३·४). तसेच या सर्व लोकांचे रक्षण वेदांमुळे होते (१·३·१७) असे तो मानतो. वेदांना कमीपणा येईल असे कौटिल्याचे एकही वचन नाही. वेदांचा गौरव करणारी वचने अनेक आहेत. तेव्हा वेदांना हास्यास्पद ठरविणाऱ्या चार्वाक मताला कौटिल्य विद्यांच्या यादीत स्थान देईल हे पटवून घेणे अवघड आहे. म्हणून लोकायत याचा अर्थ 'न्यायविद्या' अशासारखा कोणी केल्यास माझ्या भुवया उंच होत नाहीत. डॉ. साळुंखे लिहितात, "परंतु कौटिल्याला येथे नास्तिक लोकायतच अभिप्रेत आहे, (कारण), त्याच्या काळात आन्विक्षिकीला नास्तिक हा अर्थ होता (३३–३४). पण स्वतः कौटिल्याने आन्विक्षिकीच्या आपल्या अर्थाचे विवरण केलेले असल्यामुळे त्याच्या काळाचा मागोवा घेत जाण्याची आवश्यकता नाही. शिवाय आन्विक्षिकी ही जर तर्कविद्या असेल, तर ती नुसतीच तर्कविद्या असते. आस्तिक किंवा नास्तिक अशी काहीच असत नाही. आन्विक्षिकीमध्ये कौटिल्य योगाचाही समावेश करतो. जे योगदर्शन आज उपलब्ध आहे ते वेद आणि ईश्वर या दोहोंनाही मानणारे आहे. म्हणजे ते नास्तिक नाही.

२ अ (ग) 'लोकायत' म्हणजे काय ?

लोकायत या नावासंबंधी काही खुलासा येथे करतो. '(सर्वसामान्य) लोकांमध्ये पसरलेले (लोके आयतम्)' असा त्या शब्दाचा अर्थ करण्याची रूढी आहे. बृहस्पतीच्या चरित्रासंबंधाने त्यांनी केलेल्या अभ्युपगमाला घट्ट पकडून डॉ. साळुंखे त्या शब्दाचा अर्थ थोडा निराळा करतात. ते लिहितात, 'बृहस्पतीने लोकांकडून (असुरांकडून, बहुजनसमाजाकडून) घेतलेले व आणलेले मत असा याचा अर्थ घेणे सयुक्तिक ठरेल.' (२३)

हे दोन्हीही अर्थ चुकीचे आहेत असे मला वाटते. दुसरा अर्थ चुकीचा आहे तो अशाकरता, की तो स्वीकारण्याकरता डॉ. साळुंखे यांनी एका पुरातन व्यक्तीच्या मनोविश्लेषणाच्या आधारावर त्याचे रचिलेले चरित्र, त्याच्या विरोधी फार मोठा पुरावा असूनही अविवाद्य सत्य म्हणून गृहीत धरावे लागते. बृहस्पती असुरांकडे शिकवण्यासाठी गेला असे उल्लेख पुष्कळ आहेत. पण त्यांच्याकडे जाऊन तो स्वतःच काही शिकला असा उल्लेख कोठेच नाही.

लोकायत म्हणजे लोकांत 'पसरलेले' असा अर्थ करण्याची रूढी आहे असे मी म्हटले. तशी रूढी निर्माण होण्याच्या मागे एक विशिष्ट मनोधारणा आहे. ती अशी : सामान्य लोक हे सुखलोलुप असतात





आणि फार खोलात जाऊन विचार करणारे नसतात. ज्या अर्थी चार्वाक मतात ऐहिक सुखवाद सांगितलेला आहे आणि ज्या अर्थी देह हाच आत्मा होय असा (पंडितांच्या मते) उथळ विचार चार्वाक-दर्शनात प्रतिपादिलेला आहे त्या अर्थी ते मत सहजच लोकांच्या पसंतीस उतरणार आणि लोकांत प्रसृत झालेले असणार अशी ती मनोधारणा आहे. पण ही मनोधारणा बरोबर नाही. सामान्य लोकांचे आचरण चार्वाक मताला धरून असेलही. पण ते त्यांचे स्वीकृत तत्त्वज्ञान नसते. ते देहाचे लाड करतात. पण देह हाच आत्मा असे म्हणण्याची त्यांची मानसिक तयारी नसते. प्रत्यक्षात ते सुखासाठी आणि केवळ सुखासाठीच धडपडत असतील– पण सुखापेक्षा मोठे असे काही तरी आयुष्यात असते असे ते म्हणत राहतील. वृत्तीने आणि कृतीने ते चार्वाकीय असले तरी त्यांची उक्ती वेदान्ताची असते. म्हणून चार्वाक मत हे लोकांत प्रसृत झालेले मत आहे असे म्हणता येणार नाही. सामान्य माणसाचे सुरुवातीचे भावविश्व हे नव्याकोऱ्या ओनरशिप फ्लॅटसारखे रिकामे असते. त्यात त्याला फर्निचर हवे असते. धर्माशी अंगभूत असलेल्या पुराणकथांतून ते त्याला मिळते. म्हणून परलोक नाही असे म्हणणे त्यास अवघड जाते. सुखवादी, देहात्मवादी आणि परलोक नाकारणारे चार्वाकीय विचार स्वीकृत तत्त्वज्ञान म्हणून लोकांत प्रसृत नाहीत. सोव्हिएट सत्तेने योजनापूर्वक प्रयत्न करूनही लोकांनी त्या विचारांचा स्वीकार केला नाही. म्हणून लोकायत याचा अर्थ 'लोकांत पसरलेले', 'पॉप्युलर' असा करू नये.

लोकायत या अभिधानाचा एक (१) व्याकरणशुद्ध, (२) शास्त्रपूत आणि (३) इतिहासाधारित अर्थ आहे. तो मी सांगतो.

(१) 'लोक' या धातूचा अर्थ 'पाहणे, प्रत्यक्षणे (to perceive)' असा कोशात आहे. त्यावरून लोक म्हणजे 'प्रत्यक्ष ज्ञान करून देणारे' म्हणजे 'इंद्रिय' असा (कर्तरी) अर्थ झाला. 'दीप' म्हणजे 'प्रकाशणे अथवा झळाळणे'. त्यावरून 'दीप' म्हणजे 'प्रकाशणारा' असा शब्द बनला. 'बुध्' म्हणजे 'जाणणे'. त्यावरून 'बुध' म्हणजे 'जाणणारा' हा शब्द तयार झाला. ज्या पाणिनीय सूत्रावरून हे शब्द बनतात ते सूत्र 'इगुपधज्ञाप्रीकिरः कः' असे आहे. इंद्रिय असा व्याकरणशुद्ध अर्थ असलेल्या 'लोक' या शब्दाला आयत (= पसरलेले) हा शब्द जोडून लोकायत हा तत्पुरुष सामासिक शब्द तयार होतो. त्याचा अर्थ इंद्रियापुढे पसरलेले (सप्तमी तत्पुरुष) अथवा इंद्रियांसाठी पसरलेले (चतुर्थी तत्पुरुष) असा होतो. इंद्रियगोचर जग एवढेच काय ते सत्य असे मानणारे जे मत, ते लोकायत मत. द्वैत मिथ्या असून अद्वैतच तेवढे सत्य, असे मानणारे ज्याप्रमाणे अद्वैत मत होय; त्याप्रमाणे इंद्रियांना (= लोकांना) ज्याचा बोध होतो (इंद्रियांपुढे जे पसरलेले आहे) तेवढेच खरे, असे प्रतिपादणारे जे मत ते लोकायत मत होय. पाश्चात्त्य तत्त्वविचारात पॉझिटिव्हिझम या नावाने जे मत नांदते तेच प्राचीन भारतात लोकायत या नावाने निनादले. लोकायत या नावाच्या येथे दिलेल्या अर्थासंबंधी कोणतीही शंका घेण्याचे कारण नाही. येथे जो अर्थ सांगितला आहे तो कोशव्याकरणांना धरून आहे; आणि त्याने चार्वाक-दर्शनाचा गाभा सहीसही व्यक्त होतो.

(२) 'लोकायत' याचा हाच अर्थ का स्वीकारला पाहिजे यासंबंधी चार्वाक-दर्शनात अमाप पुरावे आहेत. तुम्ही ईश्वर मानता काय, असा प्रश्न निर्माण केल्यावर त्यास चार्वाकांचे उत्तर होते, 'लोकसिद्धो राजा भवेत् परेशः'. येथे लोकसिद्ध याचा अर्थ 'बहुजनांनी म्हणजे लोकांनी सिद्ध केलेला' असा निश्चितच नव्हे. लोकांच्या मताने राजा निवडण्याचे ते दिवस नव्हते. त्यांच्या वचनाचा अर्थ होतो, 'शक्तिमान आणि कृपा करण्यास समर्थ असलेल्या परेशाबद्दल विचारता ना? मग हा प्रत्यक्ष दिसणारा म्हणजे इंद्रियप्रत्यक्ष द्वारा सिद्ध होणारा (लोकसिद्ध) राजाच परमेश्वर असू द्या (भवेत्). पुरंदर नावाच्या चार्वाकाने 'आम्ही अनुमान मानतच नाही असे नाही; लोकप्रसिद्ध अनुमान आम्हालाही इष्टच आहे' असे म्हटल्याचे नमूद आहे. येथे लोकप्रसिद्ध याचा अर्थ बहुजनांत मशहूर असा नाही. इंद्रियप्रत्यक्षाने ज्या अनुमानाची आधारविधाने आणि निष्कर्ष यांचा पडताळा घेता येतो (ज्याचा इंद्रियातीत अथवा अद्भुत गोष्टीशी संबंध नाही) असे (उत्पन्नप्रतीती) अनुमान आम्हास इष्ट आहे, असा त्या वचनाचा अर्थ आहे. म्हणजे 'लोक' याचा अर्थ प्रत्यक्ष ज्ञान करून देणारी इंद्रिये किंवा प्रत्यक्ष ज्ञानाचा विषय असा होतो. लोकायत म्हणजे इंद्रियगोचर विश्व हा अर्थ मी नव्याने शोधून काढला आहे असे नाही. 'षड्दर्शन-समुच्चया'त हरिभद्रसूरीनेही लोक म्हणजे प्रत्यक्ष ज्ञानाचा विषय

अशी व्याख्या केली आहे. तेव्हा मी दिलेला अर्थ शास्त्र-पूत ठरतो.

(३) 'ज्ञानेंद्रियांपुढे (लोके) जे पसरलेले आहे (आयतम्) तेवढेच अस्तित्वात आहे' असे मानणारे जे मत ते लोकायतदर्शन होय. हा अर्थ सिद्ध करण्या-साठी एक ऐतिहासिक पुरावा इसवी सनाच्या दुसऱ्या शतकाच्या पूर्वार्धात रचलेल्या 'मणिमेखलाई' या आद्य तमिळ महाकाव्यातील २७ व्या सर्गात सापडतो. त्या काव्याची नायिका मणिमेखला ही एका अविवाहित नटीची अतिशय रूपवान कन्या होती. ती बौद्ध भिक्षुणी झाली. पण बौद्ध मत स्वीकारण्यापूर्वी सहाही दर्शनांच्या आचार्यांकडे त्यांच्या त्यांच्या तत्त्वज्ञानाची माहिती करून घेण्यासाठी ती गेली होती (ही सहा दर्शने म्हणजे बार्हस्पत्य, बौद्ध, सांख्य, न्याय, वैशेषिक आणि मीमांसा ही होत.). बार्हस्पत्य आचार्यांनी तिला सांगितले की, जड द्रव्यांच्या संयोगातून चैतन्य निर्माण होते असे आम्ही भूतवादी मानतो. लोकायतांचेही हेच मत आहे. पण त्यांच्यात आणि नुसत्या भूतवाद्यांच्यात एक फरक आहे. 'इंद्रियांना प्रत्यक्ष होणाऱ्या गोष्टींखेरीज ज्या इतर गोष्टींचे मनाने अनुमान केले जाते त्या अस्तित्वात असत नाहीत' असे लोकायत मानतात. मूळ तमिळच्या इंग्रजी भाषांतरातील वाक्ये अशी आहेत : 'The opinions of the Lokayata are the same with slight differences. Except what is perceived by the senses, all that is inferred by the mind does not exist.' यावरून सिद्ध होते की, इसवी सनाच्या दुसऱ्या शतकात तमिळनाडूमध्ये लोकायत याचा अर्थ लोकांत प्रसृत असलेले असा घेत नव्हते. 'इंद्रियापुढे पसरलेले' असा घेत होते. म्हणजे माझा अर्थ इतिहासाधारितही आहे.

प्रमाणमीमांसा

प्रमाणमीमांसेविषयी डॉ. साळुंखे असे सांगतात की, वैदिकांनी वेद हे अनेक प्रमाणांपैकी एक अशी भूमिका घेतलेली नाही (४६). वैदिकांनी वेद हे सर्व-श्रेष्ठ व स्वयंभू प्रमाण मानलेले आहे (४४) पण वस्तुस्थिती तशी नाही. शंकराचार्यांनी गीताभाष्यात जेव्हा लिहिले की, 'अग्नी अनुष्ण आहे असे शेकडो श्रुतींनी सांगितले तरी मी ते मानणार नाही तेव्हा 'विचारस्वातंत्र्याचा अंकुर' (१३) उगवू लागला असे डॉ. साळुंखेंना वाटते आणि पुढे सूत्रभाष्यात जेव्हा शंकराचार्यांनी लिहिले, '...स्वतःच्या विषयाच्या बाबतीत वेदाचे प्रामाण्य कोणावर अवलंबून नसते' (१३). तेव्हा साळुंखेंना वाटते की तो अंकुर शंकरा-चार्यांनी खुडून टाकला. (१३). पण असे काहीही झालेले नाही. भारतीय ज्ञानमीमांसेत प्रमाणसंप्लव आणि प्रमाणविप्लव असा एक फरक केला आहे. तो डॉक्टरांनी लक्षात घेतला नाही. प्रमाणसंप्लव स्वीकारणे याचा अर्थ एकाच विषयासंबंधी निरनिराळ्या प्रमाणांना एकाच वेळी अथवा एकामागून एक याप्रमाणे अवसर असतो असे मानणे हा होय. आणि प्रमाणविप्लव याचा अर्थ विषयभिन्नतेप्रमाणे वेगळे वेगळे प्रमाण वापरावे असा आहे. धर्माच्या बाबतीत बहुतेक दर्शनकारांनी वेद हे एकच प्रमाण मानलेले आहे, पण पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते की सूर्य पृथ्वीभोवती फिरतो हे जाणून घ्यायचे असेल तर तेथे वेद हे प्रमाण नाही. आमच्या परंपरेत ही व्यवस्था असल्यामुळे गॅलिलिओसारखी छळणूक आर्यभट्टाच्या वाट्यास आली नाही. प्रमाणविप्लवाची ही भूमिका भारताबाहेर कोणी घेतली नाही. डार्विनची जीवजातींच्या उत्पत्तीसंबंधीची मीमांसा शिकविण्यास अमेरिकेतील काही शाळांमध्ये अद्यापिही बंदी आहे. भारतीय परंपरेत तसे होण्याची शक्यता नाही. शंकरा-चार्यांनी आणखी एक भेद केला आहे. ते म्हणतात, की धर्म हा पुरुषतंत्र आहे. तेथे वेदांनी आपले प्रामाण्य सांगावे. पण सिद्धवस्तूचे ज्ञान हे वस्तुतंत्र असल्याने श्रुती, अनुभव वगैरे सर्व प्रमाणे यथासंभव चालतील. म्हणून वेद हे एकमेव प्रमाण वैदिकांनी मानले असे जे डॉ. साळुंखे सांगतात ते खरे नाही.

२ आ प्रमेयमीमांसा

प्रमाणमीमांसेचे अथवा ज्ञानमीमांसेचे विवेचन येथवर झाले. आता चार्वाकांच्या प्रमेयमीमांसेकडे म्हणजे सद्वस्तुमीमांसेकडे (Metaphysics) वळू. या संदर्भात चैतन्यविशिष्ट देह म्हणजेच आत्मा होय; त्या देहाहून निराळा असा आत्मा असत नाही हा त्यांचा मुख्य सिद्धान्त होय. कोणाची जर अशी कल्पना असेल की, मानवी शरीरात पिंजऱ्यातील पोपटाप्रमाणे इकडून तिकडे हिंडणारा अथवा हृदयात कायम राहणारा, अग्नीच्या ठिणगीसारखा अथवा श्वासासारखा वायुरूप एखादा पदार्थ असतो आणि मृत्युसमयी तो शरीराच्या एखाद्या छिद्रातून बाहेर पडतो तर, देहाच्या आतील पिटुकल्या देहाची ही कल्पना भ्रामक आहे हे दाखविण्या-साठी चार्वाकांची भूमिका एका टप्प्यावर युक्तच आहे. कारण, आत्म्याची ही कल्पना अवकाश व्यापणाऱ्या द्रव्याची म्हणजे जडाची आहे, अजड

अशा चैतन्याची नव्हे. पण अंतिम भूमिका म्हणून चैतन्य-विशिष्ट देह हाच 'मी' अथवा आत्मा होय ही कल्पना विचाराच्या कसोटीवर टिकू शकत नाही.

समजा, मी बाहेरून माझ्या खोलीत आलो, आतून कडी लावून घेतली आणि माझा चेतन देह खुर्चीवर विराजमान झाला. आता माझा सबंधच्या सबंध मी, अख्खा मी खोलीच्या आत सुरक्षितपणे बंदिस्त आहे असे मानावयाचे काय ? तसे समजणे अवघड आहे. मी खुर्चीवर बसलो असतानाच एक फोन आला. त्यावरून समजले की, कोणी तरी माझ्याबद्दल अपप्रचार करीत आहे, हितशत्रू माझ्याविषयी खोट्यानाट्या गोष्टी प्रसृत करीत आहेत. मी अस्वस्थ होतो. देह खुर्चीत स्वस्थ आहे पण मी अस्वस्थ आहे. जे घडत आहे ते लांब कोठे तरी. त्याने माझ्या देहावरील केसालाही इजा होत नाही. पण माझी हानी होत आहे असे जाणवते. हे जे खोलीच्या बाहेर, दूर काही घडत आहे तेही माझ्या 'मी'चा भाग आहे असे म्हणण्यात काही चुकत नसावे. इतरांच्या मनात माझ्या ज्या प्रतिमा निर्माण होत असतात त्या माझ्या 'मी-पणाच्या' घटक आहेत. परदेशात माझ्या मुलाचा परीक्षेत पहिला नंबर आला तर या ठिकाणी मला हर्ष होतो. हर्षाची ही जाणीव म्हणजे माझ्या शरीरातील विकार होय आणि तो शरीरातच राहतो असे म्हणून समस्या सोपी करू नये. कारण, या जाणिवेला विषय आहे. तो शरीराच्या खूप बाहेर आहे. त्या विषयापासून विलग केलेली जाणीव ही एक अमूर्त संकल्पना आहे. ते वास्तव नव्हे. ज्याला ज्याला मी 'माझे' म्हणतो, त्या सर्वांचे संघटन हा 'मी'चा आशय असतो.

हा 'मी' कधी हर्षाने उत्फुल्ल होतो, कधी दुःखाने म्लान होतो. या त्याच्या अवस्था आहेत असे जाणले जाते. त्यांना साक्षी असतो. साक्षीचैतन्यालाही अवस्था-न्तरे घडतात असे मानता येणार नाही. कारण, मग त्याला अवस्थांचे भानही होणार नाही. अनेक अवस्थांना एकत्वाने साक्षी राहिले तरच अवस्थांचा अवस्था म्हणून बोध होईल. प्रवाह वाहतो आहे असे भान अप्रवाही तटस्थाला होईल. Change can be understood only by the changeless. ज्याला अवस्था नाहीत ते नित्य होय. जे नित्य आहे त्याची उत्पत्ती कशी झाली असा प्रश्न उद्भवत नाही. "या पृथ्वीवरील आद्य चैतन्याची उत्पत्ती कशी झाली" (५९) असा प्रश्न डॉ. साळुंखे विचारतात आणि चार्वाकांच्या वतीने उत्तर देतात. "जड महाभूतांच्या संयोगातून त्या चैतन्याची निर्मिती झाली". (५९) या उत्तराचे समर्थन करण्या-साठी डॉ. साळुंखे यांनी वैज्ञानिक पुरावा गोळा करण्याचा प्रयत्न केला आहे. तो सर्व खटाटोप व्यर्थ आहे. कारण तो प्रश्न विज्ञानाचा नाही. तार्किक विश्ले-षणाचा आहे. साक्षिचैतन्य ही नित्य गोष्ट आहे असे तर्काने पटवून देता आले तर चैतन्याची उत्पत्ती कशातून होते हा प्रश्न निर्माणच होत नाही.

समजा 'अ' ला माझे म्हणणे पटले. तो म्हणेल, 'चिद्वाद खरा आहे'. 'ब' ला माझे म्हणणे पटले नाही. तो म्हणेल, 'जडवाद खरा आहे.' जडवाद खरा मानून या दोन्ही गोष्टींचा अर्थ असा होईल : पान, चुना वगैरे विविध घटकांचा संयोग होऊन लाल रंग निर्माण होतो त्याप्रमाणे, विज्ञानाच्या नियमानुसार, एक जैव-रासायनिक क्रिया 'अ'च्या मेंदूच्या पेशीत 'टिक्' असे करून घडली आणि त्या ठिकाणी 'चिद्-वाद खरा आहे' अशी जाणीव निर्माण झाली. 'ब'च्या मेंदूच्या पेशींत दुसऱ्या एका प्रकारची जैव-रासायनिक क्रिया घडून 'क्लिक्' असे झाले. त्यामुळे त्या ठिकाणी 'जडवाद खरा आहे' अशी जाणीव निर्माण झाली. जडवाद (म्हणजे जडापासून चैतन्य निर्माण होते हे मत) खरा आहे याचा अर्थ वरील खरेपणाची जाणीव ही एक कारण-नियत घटना आहे एवढाच आहे काय ? जडवादी बहुधा 'होय' असे म्हणणार नाही. त्याला म्हणावे लागेल की, सर्व युक्तिवाद तपासल्यावर जड-वादाचा खरेपणा तो पाहतो, स्पष्ट, स्पष्ट पाहतो. हे जे 'पाहणे' आहे ती कालौघात घडणारी गोष्ट नव्हे. कारण तसे मानल्यास विज्ञानाच्या नियमांनी नियत होणारी, मेंदूच्या पेशींत 'क्लिक्' करणारी ती एक घटना ठरेल. मग खरेपणा याचा अर्थच नाहीसा होईल. जर जडवाद खरा असेल तर तो खरा आहे असे ज्ञान होऊच शकणार नाही. म्हणून ते 'पाहणे' अथवा साक्षित्व अथवा साक्षिचैतन्य हे कालातीत ठरते. या अविकारी नित्य चैतन्याला देह आणि देहोद्भव विकार हे विशेषण म्हणून भेटतात. या देहविशिष्ट चैतन्याला व्यवहारात आपण आत्मा म्हणतो. 'चैतन्यविशिष्ट देह हाच आत्मा होय' अशी जडवादी चार्वाकाची भूमिका आहे. 'देहविशिष्ट चैतन्य म्हणजे आत्मा होय' अशी चिद्वादी नचिकेताची भूमिका आहे. 'पाहावे' आणि ज्याने त्याने आपली निवड करावी.

चार्वाकियांचे असे एक म्हणणे असते. जडाच्या आश्रयाशिवाय नुसते चैतन्य कोणी पाहिले नाही; कोणी अनुभवले नाही. म्हणून चैतन्य ही स्वयंभू वस्तू

अनुक्रमणिका

नव्हे. या आक्षेपाला उत्तर देता येईल की, चैतन्याचा संपर्क नसलेल्या जडाच्या अस्तित्वाचाही कोणास अनुभव आलेला नाही. हा समोरचा काळाकभिन्न दगड जड (तालव्य 'ज') आहे. पण तो जर जाणिवेचा विषय नसेल तर तो दगड तरी कसा होईल आणि त्याच्या काळ्या रंगास अर्थ तरी काय देता येईल ? अदृष्ट आणि अदृश्य रंग असतो काय ? निळा रंग आणि निळ्या रंगाची जाणीव या भिन्न गोष्टी नव्हेत. जाणीव नाकारा. विश्वच नाहीसे होईल. पण जाणिवेचा निषेध करता येणार नाही. कारण, निषेध करणारी जाणीवच असते. आंब्याची बाठ आणि गर विळीने वेगळी करावीत त्या रीतीने अस्तित्व आणि चैतन्य यांना विलग करता येत नाही. सत् आणि चित्, अस्ति आणि भाति ही विभक्त नव्हेत.

२ इ नीतिमीमांसा

चार्वाकांच्या वस्तुमीमांसेतील देहात्मवाद या मध्यवर्ती सिद्धान्ताचे परीक्षण झाल्यावर मी त्यांच्या नीतिमीमांसेकडे वळतो. स्थूलमानाने त्यांच्या नीतिविचारास सुखवाद असे नाव देता येते. जास्तीत जास्त सुख हे व्यक्तीचे आयुष्यातील परम-प्राप्तव्य होय असा त्याचा अर्थ होतो. हे सुख कोणाचे ? स्वतःचे की एकूण मानवी समाजाचे ? या प्रश्नांची निःसंदिग्ध उत्तरे चार्वाकांनी दिलेली आहेत असे वाटत नाही; पण आपण असे धरून चालू की, सर्व माणसांचे मिळून जास्तीत जास्त सुख निर्माण करण्याचा आपण प्रयत्न करावा असे चार्वाकांचे मत होते.

यावर विरोधकांनी आक्षेप घेतला की सुख हे नेहमी दुःखमिश्रितच असते. निर्भेळ सुख असतच नाही. म्हणून माणसाने सुखाच्या पाठीमागे लागू नये. या आक्षेपावर चार्वाकांचे उत्तर असे आहे की, कणसातील कोंडा टाकून ज्याप्रमाणे आपण केवळ त्यातील धान्य घ्यावयाचा प्रयत्न करतो, त्याप्रमाणे शक्य होईल तेवढे दुःख बाजूस सारून सुखाचा उपभोग घेत राहणे यात शहाणपणा आहे.

तोटा होणार असेल, तर तो कमीत कमी व्हावा; म्हणजे, इतर सर्व व्यवहारांची बेरीज करता त्याचे रूपांतर फायद्यात होऊन जाईल असा व्यापारी हिशोब करणे या ठिकाणी खरोखर शहाणपणाचे आहे काय? जर माणसाची विचारपूर्वक बनलेली धारणा अशी असेल की, जे काही खरे कल्याण असावयाचे ते दुःख-संस्पर्श-रहित असले पाहिजे तर दुःखाचे मिश्रण किती टक्के आहे हा प्रश्न गैरलागू ठरतो. टेलिफोनचा नंबर फिरविताना एक आकडा चुकला तर सगळेच चुकते. बाकीचे आकडे बरोबर असून काहीच लाभ नसतो.

चार्वाकांच्या सुखवादावर आणखी एक आक्षेप असा आहे. सुखांचा संचय होत नाही. सुख भोगल्यावर संपून जाते. शंभर सुखांचा आस्वाद घेतल्यावर एकशे-एकावे सुख जणू ते पहिलेच आहे असे भासते. पाण्यावर एक रेघ ओढली काय आणि एकशे एक रेघा ओढल्या काय, फरक काहीच पडत नाही. याच रीतीने सुखांची बेरीज वाढवल्याने आयुष्यातील कमाई वाढत नाही. दुसरे सुख येते तेव्हा पहिले नाहीसे झालेले असते. त्यामुळे सुखांची बेरीज अशी होतच नाही. पण हिताची संकल्पनाच अशी आहे की, बँकेत ठेवलेल्या पैशाप्रमाणे ते साठून राहते. हित हा शब्द धा (= ठेवणे) या धातूचे कर्मणि–भूतकालवाचक–विशेषण (आणि, त्यामुळे नाम) आहे. म्हणून अंगनालिंगनादी सुखांची चार्वाक मंडळी जी यादी देतात त्यात माणसाचे हित निहित नाही. (डॉ. साळुंखे यांनी लिहिले आहे, "अंगना वगैरेंच्या आलिंगन वगैरेंपासून मिळणारे सुख." (७१) यातील पहिल्या 'वगैरे'चा अर्थ मला समजला नाही. दुसऱ्या 'वगैरे'चा अर्थ मी समजू इच्छित नाही.) या ठिकाणी चार्वाक असे म्हणणार आहेत काय की, अक्षय सुख आपणास कितीही हवे असले तरी वास्तवता अशी आहे की, ते आपणास मिळणार नाही; तेव्हा वास्तवाशी तडजोड म्हणून आपण होईल तेवढ्या दीर्घकालीन सुखांचा पाठलाग करावा ? पण कितीही दीर्घकालीन सुखांची बेरीज केली तरी ती अक्षय सुखाच्या जवळ येते असे होत नाही. कितीही मोठ्या संख्यांची बेरीज केली तरी पूर्णत्वाची मिळवणी होत नाही. क्षितिजाच्या दिशेने कितीही धावलो तरी क्षितिज जवळ आले असे होत नाही. पण आपणास तर तेथे पोचून विश्रांती घ्यावयाची असते. जर क्षितिज येथेच आहे असे भान आले तर अडचण संपेल.

चार्वाकांच्या नीतिमीमांसेची आणखी एक बाजू आहे. ती प्राप्तव्यासंबंधी नसून कर्तव्यासंबंधी आहे. त्यांनी म्हटले आहे, "शेती, गोपालन, व्यापार-उदीम यांसारख्या 'दृष्ट' आणि 'सत्' उपायांनी शहाण्या माणसाने पृथ्वीतलावरील नाना उपभोग घ्यावेत" (शंकराचार्यकृत 'सर्वसिद्धान्तसंग्रह'). धनाची निर्मिती मानवी श्रमातून होते; म्हणून उत्पादक श्रम करूनच जगावे या विचारास गांधींच्या काळापर्यंत भारतात प्रतिष्ठा नव्हती. श्रमाधिष्ठित जीवनपद्धतीचा पुरस्कार त्यांनी ती 'सत्' आहे यासाठी केला. एवढ्या एकाच कारणासाठी चार्वाकांना माझे कोटिकोटी प्रणाम.



अनुक्रमणिका

युगपुरुष न्यूटन – जीवन अन् कार्य

व. त्रिं. चिपळोणकर

वैज्ञानिकाविषयी सर्वसामान्य मनुष्याच्या ज्या काही कल्पना मनात असतात त्यापेक्षा न्यूटन हा फारच वेगळा अन् बेफाट प्रवृत्तीचा असा मानव होता.

न्यूटन लहान असतानाच त्याचे वडील वारले अन् काही काळानंतर त्याच्या आईने स्मिथ याजबरोबर पुनर्विवाह केला होता. याविषयी न्यूटनच्या बालमनात एक तीव्र अशी खंत निर्माण झाली असावी कारण– त्या वेळी त्याने तो राहात असलेले स्मिथ यांचे घर जाळून टाकण्याचा बेत रचला होता. हा बेत सुदैवाने सफल झाला नाही; पण या सर्व प्रसंगामुळे न्यूटन याचे एकंदर स्त्रीजातीविषयीचे मत कलुषित झाले. त्याने स्वतः लग्न केले नाही, त्याचे भावजीवन सदैव एकाकी राहिले.

" विचाराच्या वैशिष्टयपूर्ण सागरातून एकाकीपणे प्रवास करणारा मानव " असे न्यूटन याचे एका इंग्लिश कवीने वर्णन केले आहे.

किमयेवर त्याचा विश्वास होता. संशोधनकार्य करण्यासाठी त्याने एक प्रयोगशाळा पण सज्ज केली होती. या प्रयोगशाळेत त्याने लोखंडाचे सोन्यात परिवर्तन करण्यासाठी खूप प्रयोग केल्याचे समजते.

न्यूटनच्या मनातील या प्रवृत्तीबद्दल कोणत्याही प्रकारचे मन बनविण्यापूर्वी आपण एच्. जी. वेल्स याच्या या प्रतिपादनाचा विचार करावयास हवा. त्याच्या मते आजच्या प्रयोगशाळेत काम करणाऱ्या बहुसंख्य वैज्ञानिकांच्या मनात, आपणास एक नवशोध लागला आहे; त्यासाठी आपण पेटंट घेतले आहे. त्यामुळे आपणास खूप पैसा मिळाला आहे, अशीच स्वप्ने पडत असतात. उद्योजकांना संशोधन म्हणजे पैसा मिळविण्यासाठी नवीन मार्ग दाखवून देणारी एक किमयाच वाटते. म्हणजे आजचा मानवसुद्धा या किमयाकल्पनेच्या प्रभावापासून मुक्त झालेला दिसत नाही.

न्यूटन एक आस्तिक प्रवृत्तीचा मनुष्य होता. त्याच्या जीवनाच्या शेवटल्या पर्वात न्यूटनने बुक ऑफ रेव्हेलेशन या ख्रिश्चन पुराणग्रंथावर वेताल अन् गूढवादी विचाराने परिपूर्ण असे प्रचंड लिखाण करून ठेवल्याचे आढळते.

फलज्योतिषावर त्याचा दृढ विश्वास ! मला वाटते त्या काळातील प्रत्येक विद्वानाला या शास्त्राची आवड होती असे दिसते. इ. स. १५९६ मध्ये तुर्क लोकांनी युरोपवर सतत आक्रमणे केली. याविषयी केप्लर याने अचूक भविष्यनिदान केल्याचे आढळते. भविष्याविषयी, भाकिताविषयी कुतूहल असणे यामध्ये तसे पाहता अस्वाभाविक असे काहीच नाही.

कारण भाकीत करता येणे हा विज्ञानातील मीमांसेमागील एक महत्त्वाचा असा हेतू असतो.

गॅलिलीओ याने आपल्या पुस्तकात स्वतः तयार केलेल्या कुंडल्यांचा पण समावेश केलेला आढळतो. यावरून मला वाटते मनुष्य कितीही मोठा झाला, त्यास ज्ञान झाले तरी त्यावर त्या वेळी प्रचलित असलेल्या किंवा त्याला संस्काराने मिळालेल्या श्रद्धांचा, तर्कबाह्य विचाराचा काही थोडाफार परिणाम झाल्यावाचून राहात नाही. त्या वेळी हॅले (ज्याच्या नावाच्या धूमकेतूने पृथ्वीवरील लोकांना आपले परत दर्शन काही वर्षांपूर्वी दिले होते) हे होते इंग्लंडचे रॉयल अॅस्ट्रॉनॉमर. त्यांचा फलज्योतिषावर मुळीच विश्वास नव्हता. त्यांनी एक दिवस न्यूटनला विचारले,

' काय ? तुमचा या गोष्टीवर विश्वास आहे ? '

न्यूटनने उत्तर दिले होते,

' महाशय, मी या विषयाचा अभ्यास केला आहे, तुम्ही केलेला नाहीये.'

कोणत्याही गोष्टीचा अनुभव न घेता त्याविषयी बरे-वाईट मत प्रदर्शित करणे हे वैज्ञानिक पद्धतीत बसत नाही. न्यूटनच्या मनाची भूमिका किती स्वच्छ होती याबद्दलची त्याची ही गोष्ट पहा : न्यूटन एकदा एका गावाकडे चालत चालला होता. त्याला वाटेत आपल्या मेंढ्यांची राखण करीत बसलेला एक धनगर दिसला.

न्यूटनने त्याला विचारले,

'हा... गाव येथून अजून किती दूर आहे ?'

'एक मैलावर असेल पहा. पण तुम्ही घाई करा. नाही तर पावसाने भिजून ओलेचिंब व्हाल.'

न्यूटनने वर आकाशात नजर फिरवली. त्या वेळी तेथे एकही ढग दिसत नव्हता. त्या धनगराच्या सूचनेकडे लक्ष देण्याची गरज त्याला भासली नाही. तो काही अंतर चालून जात आहे तोच आकाशात अचानक ढग जमा होऊ लागले. आणि काही वेळाने तर प्रत्यक्ष पावसाचे थेंब पडू लागले. न्यूटनने आपली गती वाढवली पण त्याचा काही उपयोग झाला नाही. पावसाने त्याला ओलेचिंब करून सोडलेच.

या घटनेमुळे न्यूटन प्रभावित झाला. पाऊस ओसरल्यावर तो धनगरापाशी आला अन् प्रश्न विचारला,

"तुम्हाला कसे कळले की पाऊस लवकरच पडणार आहे ?"

धनगराने प्रथम उत्तर दिलेच नाही. पण पैशाचे खूप प्रलोभन दाखविल्यानंतर त्याने खुलासा केला, 'तुम्हाला तो काळा एडका दिसतोय का ?' 'तो दिसतोय खरा, पण पाऊस पडण्याशी त्या एडक्याचा काय संबंध आहे ?'

'नाही कसा ? हा एडका आसऱ्याची जागा शोधू लागला. तो आपले डोके झुडपात खूपसून बसू लागला की, मला कळतेय. पुढल्या पंधरा मिनिटांत पाऊस पडायला लागणार हे नक्की.' न्यूटनला यापासून काही माहिती मिळाली नाही हे खरे, पण त्याचा मनोभाव योग्य प्रकारचा होता. पाऊस केव्हा पडेल ? याचे भाकीत कोणाला तरी कसे करता येईल ? असा विचार करून न्यूटनला या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करता आले असते; पण त्याने तसे केले नाही, हे त्याचे वैशिष्टच.

टांकसाळीचा मुख्य असताना त्याने बनावट नाणी बनविणाऱ्या गुन्हेगाराचा कसोशीने शोध घेऊन त्यास अतिशय कडक शिक्षा देवविल्या होत्या. यावरून पण त्याच्या मनस्वी, कठोर स्वभावाविषयी कल्पना येऊ शकते.

न्यूटन, आईन्स्टाइन यांसारख्या अलौकिक विचारवंतांच्या असामान्य निर्माणक्षमतेमागील रहस्य काय असावे ? असा एक प्रश्न आपल्या मनात परत परत येत राहतो.

मनुष्यामनुष्यांची मने एकसारखी नसतात. त्यांची बुद्धी पण एकाच प्रतीची नसते. त्यांचे आवाज — त्यांची त्यावरून ओळख पटण्याइतके विभिन्न असतात. बाहेरील जगात जर एखादी घटना घडली, तर मनुष्याच्या मेंदूत निर्माण होणारे तरंग आज आपण पाहू शकतो. व्यक्तीप्रमाणे त्यामध्ये पण फरक दिसतो; भिन्नता दिसते.

न्यूटन, आईन्स्टाइन या प्रज्ञावंतांच्या जीवनाचे आपण परिशीलन केले, तर आपणास त्यामध्ये एक समानधर्म मात्र आढळतो. हा असतो अनेकदा मानसिक औदासिन्यतेचा (मेंटल डिप्रेशन). अमेरिकेतील मनोवैज्ञानिकांनी प्रयोग करून दाखविले आहे की, निर्माणकता (क्रिएटिव्हिटी) अन् मानसिक अशांतता, विकार (डिझॉर्डर) यांमध्ये काही तरी परस्परसंबंध असावा.

यांसाठी प्रत्यक्ष जीवनातील अनेक उदाहरणे देता येतात. उदा., व्हॅन गोघ (गॉख) हा प्रतिभावान डच चित्रकार, व्हर्जिनीया वूल्फसारखी लेखिका, किट्स-सारखा कवी, माहलरसारखा श्रेष्ठ प्रतिभासंपन्न संगीतकार.

असे एक मत व्यक्त केलेले आढळते की, निर्माणक मानवाचे मन संवेदनशील (वाजवीपेक्षा कदाचित जास्तच प्रमाणात) असते, त्यामध्ये खुलेपणा (ओपननेस) असतो, त्याच्या नैसर्गिक प्रवृत्तीमध्ये साहसिकतेचा एक अंश पण असतोच. त्यामध्ये स्वतंत्रपणे विचार करण्याची क्षमता असते. या सर्व गोष्टींमुळे त्याच्या मानसात विकार होण्याकडे प्रवृत्ती असावी. त्याच्या मानसिक अवस्थेत चढउतार, विक्षोभ निर्माण होण्याचा पण संभव अधिक असावा.

औदासिन्यामुळे त्याच्या मनातील निर्माणक अनुकूल असा परिणाम कसा घडून येत असावा ? याबद्दल दोन अनुमाने वाचावयास मिळतात. एका प्रतिपादनाप्रमाणे निर्माणक मनात संदर्भविरहित (सकृद्दर्शनी परस्परसंबंध नसणाऱ्या) संकल्पनांमधील दुव्याचा शोध घेण्याची क्षमता विशेष तीव्रतेने आढळते. उदासीन अवस्थेतील मनुष्याचे मन व्यावहारिक क्षेत्रातील सर्व गोष्टींबद्दल जवळ जवळ निष्क्रिय बनते. त्यामुळे त्याच्या अंतर्प्रज्ञेला कार्य करावयास वाव मिळत असावा. कल्पनाशक्तीला संधी मिळत असावी. पारंपरिक विचारांच्या चौकटीपलीकडे गेल्याशिवाय निर्माणक कार्य संपन्नच होत नसावे, अशी कल्पना

वर्ड्सवर्थ याच्या एका कवितेत अभिव्यक्त केलेली आढळते.

Heaven lies around us in our infancy
Shades of the prison house begin to close
Upon the growing boy
At length the man perceives it die away
And fade into the light of the common day

काही विचारवंतांच्या मते औदासीन्य म्हणजे निष्क्रिय मनबुद्धी असा अर्थ करावयाचा नाही, या मताप्रमाणे या अवस्थेतील मनुष्याचे मन खूपच जास्त जागरूक असे होते. नेहेमीपेक्षा अधिक चैतन्यशील बनते. त्यामुळे त्याला नवीन कल्पना सुचत असाव्यात.

प्रत्यक्षातील कारण वरीलपेक्षा खूप साधे व सरळ पण असू शकते. निर्माणक व्यक्तीचे मन नेहमीच अशांत असते. आत्मकेंद्रित किंवा आत्ममग्न असते. यामुळेच त्याला त्याच्या विचारविषयात मर्मदृष्टी लाभत असावी. जी इतरांजवळ सापडत नाही. एक प्रकारचा उन्माद, तऱ्हेवाईक वर्तणूक, औदासीन्य व अलौकिक बुद्धिमत्ता या गोष्टी अनेक वेळा एकत्र आढळतात ही गोष्ट मात्र खरी. पण औदासिन्यामुळे बुद्धिमत्ता मिळते असे जर कोणी विधान करू लागला, तर त्याचा स्वीकार करणे कठीण होईल.

या संदर्भात मला पोप कवीबद्दलची एक आख्यायिका आठवते (या कवीची उंची फक्त साडेचार फूट एवढीच होती. ही गोष्ट अनेकांना माहिती नसेल.) एका समारंभात पोपच्या उपस्थितीत त्याचा उपहास करण्यासाठी विधान केले—

'माझे मत झाले आहे की, सर्व कवी मूर्ख असतात.'

पोप हजरजबाबी. त्याने प्रत्युत्तर दिले,

'प्रत्येक मूर्खाला कविता करता येते हे म्हणणेपण खरे नाही.' सांगण्याचे तात्पर्य, मनुष्यामध्ये बुद्धिमत्ता असेल, तर औदासीन्य अवस्थेत तिला मुक्तपणे कार्य करण्याची संधी मिळत असावी, एवढेच आपण आज म्हणू शकतो.

न्यूटनच्या बाबतीत या सर्व प्रवृत्ती होत्या, यामध्ये काही शंका नाही. न्यूटनचे मन सदाच अशांत असे. सदाच तणावग्रस्त असायचे. अधूनमधून येणारा त्याचा औदासिन्याचा झटका इतका तीव्र असायचा की, तो काही हालचाल न करता नुसता बसून राहायचा.

औदासिन्याच्या विकाराने ग्रस्त झालेल्या एका रोग्याचे एका आधुनिक काळातील लेखात केलेले वर्णन वरील वर्णनाशी किती मिळतेजुळते आहे हे पाहण्यासारखे आहे.

सकाळी अंथरुणावरून उठण्यासाठी लागणारे मनोबलपण त्याच्याजवळ नसते. तो तसाच गादीवर पडून राहतो. आपल्या निर्जीव भकास डोळ्यांनी अवकाशाकडे टक लावून बघत, अधूनमधून उसासे सोडत. त्याच्या मनात तेच तेच कंटाळवाणे विचार, त्याच त्याच वर्तुळात परत परत फेऱ्या घालत राहतात. स्वत:विषयीचा अविश्वास, नापसंती या भावनांच्या पार्श्वभूमीवर हे सर्व होत राहते.

न्यूटनच्या मनाची अशी अवस्था का होत असे ? काही तज्ज्ञांच्या मते त्याच्या अगदी लहानपणी मृत्यूमुळे त्याला आपल्या वडिलांचा जो वियोग झाला; त्याच्या धक्क्यामुळे असे होणे शक्य आहे. काही लोकांनी मत प्रदर्शित केले आहे की, या प्रकारची मानसिक अवस्था पारायुक्त काही विषद्रव्य पोटात गेल्यास त्यामुळेही होऊ शकते. अशा प्रकारची विषबाधा न्यूटनला झाल्याबद्दल काही पुरावा उपलब्ध नाही.

वयाच्या पन्नासाव्या वर्षी न्यूटनचा मानसिक समतोल भंग (नर्व्हस ब्रेकडाऊन) झाल्यामुळे तो आजारी होता, अशी हकीगत वाचावयास मिळते. यानंतरच्या काळात त्याच्या मनोवृत्तीत खूप बदल झाला. त्याने विज्ञानातील कोणत्याही प्रश्नाबद्दल विशेष संशोधन करावयाचे सोडले. ख्रिश्चन पुराणकथांवर त्याने आपले लक्ष केंद्रित केले. याच कालखंडात त्याने या विषयावर अतिरंजित असे खूप लिखाण केले होते, याचा उल्लेख मागे आला आहेच. या आजारपणामुळे त्याचे मन विसराळू बनले. आपल्या कपडचालत्त्याकडे त्याचे दुर्लक्ष होऊ लागले. त्याच्या दैनंदिन व्यवहारांत विसराळूपणा, गबाळेपणा, याचे पदोपदी दर्शन होऊ लागले.

गॅलिलीओमुळे युरोपात विज्ञानयुग सुरू झाले. त्याची प्रतिष्ठापना भक्कम पायावर करण्याचे पुढले काम न्यूटनने केले. त्याने विज्ञानातील तर्कवादाला गणितीय विश्लेषणाची जोड दिली. प्रयोग करून प्रत्यक्ष अनुभवाने आकलन करून घेण्याच्या गॅलिलीओच्या उपक्रमाला त्याने त्याचे सद्याचे स्पष्ट रूप दिले.

ज्या प्रणालीमध्ये (किंवा ज्या ... पदार्थाच्या





अनुक्रमणिका

गतिअवस्था सारख्या बदलत असतात अशासाठी) कालानुसार गतीत सतत बदल होत असतात, अशा गतींचे अचूक वर्णन करण्यासाठी न्यूटनने एक नवीन गणितीय पद्धती शोधून काढली. पूर्वीच्या काळी जड वस्तूच्या शाश्वत गुणधर्माला महत्त्व दिले होते. विज्ञानात त्यामधील बदलांना जास्त महत्त्व देण्यात येऊ लागले. प्रयोग म्हणजे निव्वळ निरीक्षण राहिले नाही. प्रणालीत मुद्दाम बदल घडवून आणून त्यावरून तिच्या गुणधर्माचा अभ्यास करण्यात येऊ लागला (उदा., बायलचा प्रयोग).

पण या गोष्टीचा मानवी वर्तणुकीवर फार मोठा परिणाम झाला. मानवी मनावर कालगतीच्या जाणिवेची जी प्रबल पकड बसली ती आजसुद्धा चालू असलेलीच दिसते.

मनुष्याच्या दैनंदिन जीवनातल्या ह्या सर्व गोष्टींवर वेळापत्रकाचे बंधन आले. या सर्व घडामोडींना मानवी जीवनाच्या विकासात एक निश्चित स्थान होते. त्या काळात ज्या घटना झाल्या त्यांसाठी त्याची आवश्यकता होती असे म्हणता येते. याच कालखंडात निरनिराळ्या युरोपिअन देशांनी समुद्रावर वाहतूक करू शकणारी जहाजे बांधून त्यांच्या साहाय्याने दूर दूर देशांशी व्यापार सुरू केला होता. पृथ्वीतलावरील सर्व भूप्रदेशाचा शोध घेण्याचे कार्य सुरू केले होते. वेळ दाखविण्यासाठी अचूक यांत्रिक घड्याळाचा शोध युरोपात याआधी खूप वर्षे लागला होता. न्यूटनच्या गणितामुळे स्थान संदर्भासाठी अक्षांश-रेखांश यांचा वापर मोठ्या प्रमाणात होऊ लागला. ग्रीनीच येथील रेखांश प्रमाणभूत मानून त्याच्या संदर्भात कोणत्याही इतर स्थानाचे रेखांश देण्याची पद्धत प्रचारात आली. त्यामुळे समुद्रावर प्रवास करणाऱ्या जहाजास आपले ग्रीनीचपासूनचे अंतर मोजण्यासाठी एक साधी रीत मिळाली. जहाजावर ग्रीनीच वेळ दाखवणारे यांत्रिक घड्याळ घेऊन त्यामध्ये सूर्य मध्यान्ही किती वाजता येतो हे पाहिल्यास त्यावर जहाजाला आपल्या स्थानाविषयी बराचसा अचूक अंदाज मिळू शकत होता. कारण प्रत्येकी ४ मिनिटांचा फरक म्हणजे रेखांशात एका अंशाचा बदल व्हावा लागतो असे गणिताने समजते.

न्यूटनच्या मीमांसेनंतर युरोपात विज्ञानाच्या विविध क्षेत्रांत नवशोधाचे जणू पेवच फुटले. बाष्प इंजिनाचा शोध लागला. देशादेशांत औद्योगिकरण झाले, उत्पादन वाढले. देशात संपत्ती निर्माण होऊ लागली. विज्ञानाची कास धरून युरोपिअन लोकांनी जीवनातील कष्ट कमी केले, जीवन समृद्ध केले, आपले लष्करी सामर्थ्य वाढवले, इतर सर्व वैचारिक आश्चर्यकारक प्रगती केली. यानंतर आज जगातील सर्व देशांनी आपला विकास करण्यासाठी युरोपिअन मॉडेलचा स्वीकार केला आहे. या सर्व घडामोडींमागील श्रेयाचा फार मोठा वाटा न्यूटन या व्यक्तीलाच द्यावयास हवा.

मानवी इतिहासात हा कालखंड म्हणजे एक क्रांतिकारी पर्व होते, असे म्हणावे लागते. या कालखंडाचे प्रतीक म्हणून मी गॅलिलीओ, न्यूटन व रम्फोर्ड या वैज्ञानिकांची नावे घेईन. गॅलिलीओने प्रयोग करून माहिती मिळविण्याच्या प्रथेची सुरुवात केली. उपकरणांचा वापर सुरू केला. न्यूटनने गुरुत्वाकर्षणी मीमांसा यांसारख्या सैद्धान्तिक मीमांसा दिल्या, त्यासाठी उपयुक्त अशा गणितीय शाखेचा शोध व विकास केला. रम्फोर्ड याने विज्ञानातील शोधांचा उपयोग सामान्य मनुष्याच्या जीवनातील कष्ट कमी करण्यासाठी केला. उपलब्ध असलेल्या साधनसामग्रीचा योग्य वापर कसा करावा हे दाखविले– उपकरणविद्येचे महत्त्व दाखविले.

ज्ञान संपादन करण्यासाठी वैज्ञानिक पद्धत, कोणत्याही समस्येकडे पाहण्यासाठी उपलब्ध झालेला वैज्ञानिक दृष्टिकोण, सामान्य मनुष्याचे जीवन जास्त सुखरूप, कमी कष्टाचे अन् जास्त समृद्ध करण्याकरिता विज्ञानाचे उपयोजन. या गोष्टीचे वर्णन पुढील भागात न्यूटन. गॅलिलीओ अन् रम्फोर्ड यांचे जीवन अन् कार्य या संदर्भात केले आहे.

न्यूटन याचा जन्म इंग्लंडमध्ये अँग्लिया विभागात झाला. ४ जाने. १६४२ रोजी. योगायोग पाहण्यासारखा आहे, याच सालात इटलीमध्ये गॅलिलीओचा मृत्यू झाला होता.

न्यूटनचे बालपण तणावपूर्ण स्थितीतच व्यतीत झाले होते. त्याचा जन्म होण्यापूर्वीच त्याच्या वडिलांचा मृत्यू झाला होता. त्यानंतर काही काळानंतर मागे उल्लेख केल्याप्रमाणे त्याच्या आईने स्मिथ याच्याशी पुनर्विवाह केला होता. या गोष्टीचा त्याच्या मनावर खोल परिणाम झाला होता. त्याच्या उत्तर जीवनात त्याने जे शोध लावले ते आपणास कोणी तरी फसवून काढून घेईल अशी भीती त्यास सतत वाटत असे. यामागे वरील

घटनांचा संबंध असावा असा कयास करता येतो. लहानपणी तो अन् त्याची आई यांमध्ये कोणी तरी जशी फारकत घडवून आणली त्याचप्रमाणे तो अन् त्याचे शोध यांमध्ये कोणी कपटाने फारकत घडवून आणण्याची शक्यता त्याला सतत भेडसावीत राहिली असावी, असे वाटते.

स्मिथ याचे घर जाळण्याचा अतिरेकी बेत फसल्यावर न्यूटनची रवानगी त्याच्या आजीकडे (आईची आई) झाली. न्यूटनचे बालपण आजोळीच गेले. त्याचे शिक्षणपण येथेच झाले. काही वर्षांनी स्मिथ यांचे निधन झाले व त्याची आईपण आपल्या माहेरी येऊन राहू लागली.

शाळेमध्ये एक विशेष हुशार विद्यार्थी असा काही त्याचा लौकिक नव्हता, ही गोष्ट वेधक वाटते. न्यूटन-नंतर या क्षेत्रातील सर्वश्रेष्ठ युगपुरुष जो आईन्स्टाइन याच्याबद्दल अशीच माहिती मिळते. विद्यार्थ्यांनी शाळेतील परिक्षांत, अभ्यासक्रमात दाखविलेली गुणवत्ता अन् त्याची बुद्धिमत्ता यांमध्ये काही तरी संबंध असतो, पण आपण सर्वसामान्यपणे हा संबंध सरळ स्वरूपाचा असतो असे जे मानतो ते मात्र काही बरोबर असत नाही. हे आपणास अनेक उदाहरणांवरून समजते.

अमेरिकेत ज्याच्या नावावर सर्वाधिक नवशोधांची पेटंटे आहेत अशा एडिसनच्या बाबतीत हीच गोष्ट आढळते. मंदबुद्धीचा म्हणून एडिसनला शाळेतून काढून टाकण्यात आले होते. त्याची आई एकेकाळी व्यवसायाने शिक्षिका होती. तिला एडिसनला घरीच शिकविता आले होते.

मनुष्याची उपक्रमशीलता (इन्नोव्हेशन) अन् त्याला देण्यात आलेले शिक्षण यांमध्ये तसा सरळ परस्परसंबंध पण दिसत नाही.

घरच्या अडचणींमुळे न्यूटनच्या शिक्षणक्रमात काही अडचणी आल्या, अनेक व्यत्यय आले, त्यामुळे तो त्याच्या वर्गातील इतर मुलांपेक्षा वयाने जरा जास्तच असा होता. शालेय अभ्यासक्रम पुरा केल्यानंतर न्यूटन केंब्रिज येथे पुढील शिक्षणासाठी गेला. कॉलेजात पण न्यूटनने विशेष चमक दाखविल्याचे आपणास आढळत नाही. त्याने आपली पदवी केंब्रिजमधूनच मिळविली.

यानंतरच्या दोन वर्षांच्या काळात (१६६५–६६) सबंध इंग्लंडभर प्लेगचा एक महाभयंकर उपद्रव सुरू झाला. ही वर्षे न्यूटनला आपल्या घरीच बसून अभ्यास करण्यात घालवावी लागली. या काळातील त्याची टिपणे असलेल्या वह्या आजही उपलब्ध आहेत. (या वह्या व न्यूटनचे इतर हस्तलिखित लिखाणाचे कागद इ. स. १९३६ मध्ये लिलाव करून विकण्यात आले.) त्याचे परिशीलन केल्यावर तज्ज्ञांचे मत पडले की, त्याने स्वत:ला परत गणित शिकवले असावे. त्याला कॉलेजात मिळालेले ज्ञान निकृष्ट प्रतीचे, प्रसंगी चुकीचे असे होते, असे या तज्ज्ञांचे मत आहे. त्यामुळे एक फायदा झाला. या प्रयत्नात त्याला कॅलक्युलस या नवीन गणितीय तंत्राचा शोध लागला.

या पद्धतीच्या शोधामुळे अनुभवांनी मिळालेल्या माहितीचे संस्करण करून तिचे गणितीय विश्लेषण व निर्देशन करण्यासाठी एक नवीन प्रभावी साधन मिळाले. विज्ञानात विकास होण्यासाठी तीन गोष्टी आवश्यक दिसतात, असे म्हणता येते. उपकरणांच्या शोधामुळे पंचेंद्रियांद्वारा मिळणाऱ्या अनुभवाची व्याप्ती अन् सखोलता यांमध्ये वाढ; नव्या माहितीचे संघटन करणारी एक सर्वव्यापी संकल्पना अन् ही संकल्पना गणितीय सूत्रात मांडण्यासाठी योग्य अशी गणितीय पद्धत... विज्ञानातील प्रगतीला आधार लागतो उपकरणांचा, गणितीय तर्कवादाचा. या दोहोंचा आधार घेऊन मनुष्य आपल्या कल्पनाशक्तीचा उपयोग करून नवीन मीमांसा मांडतो. न्यूटनचा स्वभाव किती भिडस्त अन् किती संशयी होता हे पाहण्यासारखे आहे. त्याने या नवीन पद्धतीबद्दलची माहिती कोठेच प्रसिद्ध केली नाही. विशेष म्हणजे या नव्या पद्धतीचा वापर करून मिळालेले निष्कर्ष त्याने त्यापूर्वीच्या पारंपरिक गणितीय स्वरूपातच मांडून ठेवले असल्याचे आढळते.

सर्वव्यापी गुरुत्वाकर्षणी प्रेरणेचा शोध त्याला या कालखंडातच लागला होता, असे दिसते. त्याने आपल्या नवीन पद्धतीने चंद्राला पृथ्वीभोवती लागणाऱ्या प्रदक्षिणाकालाचे अंदाजे मूल्य २७$\frac{१}{२}$ दिवसांएवढे असेल, हे उत्तर पण मिळवले होते; पण त्याने त्याच्या या संशोधनाला पण कोठे प्रसिद्धी दिली नाही.

न्यूटनचा स्वभाव तसा भिडस्त व आत्ममग्न असा होता. याविषयीचे हे दुसरे उदाहरण पहा. एक थोर प्रज्ञावंत म्हणून त्यास नंतर ब्रिटिश पार्लमेंटचे सभासद करण्यात आले होते. पण पार्लमेंटमध्ये त्याने तो एक अपवाद सोडता एकदाही आपले तोंड उघडले नाही. एकदा तो बोलण्यासाठी म्हणून पार्लमेंटमध्ये उभा

अनुक्रमणिका

राहिला होता. इतर सभासद त्याचे वक्तव्य ऐकण्यासाठी उत्सुक झाले होते. बाहेर थंडी पडली होती, गार वारे वाहात होते, त्याने सूचना केली सभागृहाच्या काही खिडक्या बंद करण्यात याव्यात.

वर उल्लेख केलेल्या कालखंडातच त्याने सूर्यप्रकाशावर विशेषत: त्यापासून मिळणाऱ्या सप्तरंगांवर संशोधन केले होते. त्या काळातील विचारवंतांसाठी गॅलिलीओची दुर्बीण ही एक अत्यंत कुतूहलाची अन् चर्चेचा विषय झाली होती. न्यूटनने पण आपल्या कल्पनेप्रमाणे एक दुर्बीण बनविली होती. त्याकरिता त्याने काचा घासून त्यांपासून योग्य अशी भिंगे बनविण्याचे अतिशय कष्टाचे काम पण केले होते. (न्यूटनने बनवलेली दुर्बीण आज त्याच्याच नावाने ओळखली जाते.) भिंगे घासत असता त्याला लक्षात आले होते, या भिंगाच्या कडेच्या भागातून प्रवास करणाऱ्या प्रकाशकिरणांत अनेक रंगांच्या छटा दिसतात. यामागील रहस्य जाणून घेण्यासाठी त्याने मग दोन काचेचे त्रिकोणी लोलक (प्रिझम) घेऊन पुष्कळ प्रयोग केले. कारण उघड आहे. काचेच्या भिंगाची कड ही जवळजवळ एका त्रिकोणी लोलकाप्रमाणेच कार्य करीत असते.

आता श्वेत प्रकाश त्रिकोणी काचलोलकातून गेला की त्याचे सप्तरंगी प्रकाशात रूपांतरण होते ही गोष्ट काही नवीन नव्हती. ही गोष्ट अगदी पुरातन काळापासून माहिती होती. ॲरिस्टॉटल पठडीच्या विद्वानांनी चिंतन करून त्यासाठी एक स्पष्टीकरण पण शोधून काढले होते.

त्यांच्या मते प्रकाश लोलकातून गेला, की त्याची तीव्रता कमीजास्त प्रमाणात मंद होते. ज्या किरणांच्या बाबतीत अशा प्रकारे मंदन होण्याचे प्रमाण सर्वांत कमी असते, त्यांचा रंग बदलून तो तांबडा होतो. प्रकाशकिरण लोलकाच्या सर्वांत जाड विभागातून जेव्हा जातो तेव्हा हे प्रमाण वाढून सर्वाधिक होते अन् मग त्या प्रकाशाचा रंग निळा होतो. हा खुलासा वरवर पाहता 'तर्कवादाला' पटण्यासारखा वाटतो; पण थोडा विचार केला असता, त्यामागील गृहीत किती बिनबुडाचे आहे हे कोणाच्याही लक्षात आल्यावाचून राहात नाही. कारण त्यामध्ये प्रकाशाचा रंग अन् त्याची तीव्रता यांची सांगड घालावयाचा प्रयत्न आहे. आश्चर्य म्हणजे हा विलक्षण खुलासा न्यूटनच्या काळापर्यंत विद्वान लोकांत मान्यता पावला होता.

याच प्रकारचे पण थोडे निराळे असे हे उदाहरण पहा : एका विद्यार्थ्याने आपल्या गुरुजींस एकदा विचारले होते,

'गुरुजी, प्रकाश हा काचेतून पलीकडे जाऊ शकतो. पण तो पत्रा काही पार करू शकत नाही याचे **कारण** मला समजत नाही.'

गुरुजींनी उत्तर दिले होते,

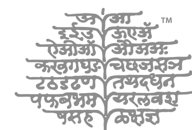
'याचे उत्तर सोपे आहे. कारण काच पारदर्शक आहे, तर पत्रा अपारदर्शक आहे.'

विद्यार्थ्याचे त्या वेळी समाधान झाले. काही दिवसांनी त्याने 'पारदर्शक' या शब्दाचा अर्थ पाहिला तेव्हा त्याला कळले – 'ज्या माध्यमातून प्रकाश पार पलीकडे जाऊ शकतो, त्यास पारदर्शक म्हणायचे.' या खुलाशामुळे आपणास पदार्थाचे वर्गीकरण करण्यासाठी एक लेबल मिळाले असे म्हणता येते; पण त्यामुळे आपल्या आकलनात काही भर पडली असा दावा करणे कोणासही कठीण वाटेल.

अशाच प्रकारची परिस्थिती अणुवादाविषयी आहे असे दिसते. शून्यतेतून जडवस्तू निर्माण करता येणार नाही, या गृहीताचा उपयोग करून भारतात कणादाने, तर ग्रीसमध्ये डेमोक्रिटस याने अणूची संकल्पना पुढे आणली. या सिद्धान्ताप्रमाणे प्रत्येक वस्तूसाठी एक विशिष्ट प्रकारचा अणू (हा अंतिम कण) असतो म्हणजे लाकडाकरिता एक अणू , पाण्यासाठी आणखी एक तऱ्हेचा अणू, मातीसाठी पण आणखी एक निराळ्या तऱ्हेचा अणू असतो. या अणुकणांना पदार्थाचे गुणधर्म असतात. हा अणू अविभाज्य असतो; अविनाशी असतो. विज्ञानातील कल्पनेप्रमाणे जगातील सर्व वस्तू ९२–९८ प्रकारच्या विभिन्न अणूंपासून निर्माण झालेल्या आहेत. अणू अविभाज्य नाही; अविनाशी पण नाही. त्यामुळे प्राचीन व आधुनिक संकल्पनांमध्ये एकच साम्य उरते, ते म्हणजे अणू हे लेबल.

मानवी इतिहासामध्ये विज्ञानामुळे ज्ञान मिळविण्यासाठी एक नवीन पद्धत उपलब्ध झाली. कोणत्याही कूट प्रश्नाकडे बघण्यासाठी एक नवीन दृष्टिकोण मिळाला. हा दृष्टिकोण पूर्वीच्या प्रचलित दृष्टिकोणापेक्षा खूप निराळा होता. हे मुद्दे स्पष्ट करण्यासाठी न्यूटनच्या कार्याचा काही विस्ताराने येथे विचार केला आहे.

अनुक्रमणिका





प्रकाशकिरणाच्या मार्गात दोन एकसारखे असे लोलक एकमेकांच्या सापेक्ष विरुद्ध अशा दिशेत ठेवून, त्या दोहोंमधून प्रकाशकिरण जाऊ दिले, तर पहिल्या लोलकाने श्वेत प्रकाशकिरणाचे केलेले सप्तरंगांतील विभाजन दुसऱ्या लोलकाद्वारे नाहीसे केले जाते, असे न्यूटनने दाखवले. म्हणून त्याने निष्कर्ष काढला : श्वेत प्रकाशात निसर्गतःच हे सप्तरंगाचे घटक असले पाहिजेत. लोलकामुळे त्यांचे वेगवेगळ्या प्रमाणात वक्रीभवन होत असल्यामुळे त्याचे विभाजन होते व त्यामुळे सप्तरंग मिळतात. या स्पष्टीकरणासाठी त्याने दोन प्रयोगांद्वारे अनुकूल पुरावा मिळविला.

एका पडद्याला गोल भोक पाडून त्यामधून एक गोल काटच्छेद असणारी सूर्यकिरण शलाका मिळविली. तीमध्ये लोलक धरला असता समोर धरलेल्या पडद्यावर सात रंगांच्या छटा असणारी अन् लंबवर्तुळाच्या काट-च्छेदाची एक प्रतिमा मिळाली. त्यावरून रंगनिर्मितीचा वक्रीभवनाशी असलेला संबंध सूचित झाला.

दुसऱ्या प्रयोगात न्यूटनने एक गोल तबकडी घेतली. तिचे सारखे सात भाग पाडून, सूर्यप्रकाशापासून ज्या क्रमाने रंग मिळतात त्याच क्रमाने तबकडीवरील सात विभागांना रंग दिले. एका आसावर तबकडी ठेवून ती जोराने फिरवली असता तिच्यावरील रंगांचे सम्मीलन होऊन त्यांपासून फक्त श्वेत प्रकाशाचाच अनुभव मिळतो, असे त्याने दाखवले.

न्यूटनच्या या मीमांसेमुळे अशा प्रकारे अनेक नवीन शोध-दिशा मनुष्याला दिसल्या अन् ही प्रक्रिया अशीच विकसित होत गेली. अनेक मीमांसांच्या इतिहासाचा शोध घेतल्यावर काही वैज्ञानिकांना यांपासून एक बोध काढावासा वाटतो. त्यांचे म्हणणे आहे की, ज्या मीमांसेमुळे पुढील कार्य करण्याच्या दिशा दिसू लागतात, तीच मीमांसा उपयुक्त असे समजावे.

अणुकल्पनेच्या बाबतीत असेच घडले. कणाद किंवा डेमॉक्रिटस यांच्या अणुवादापासून पुढे निष्पत्ती अशी काहीच निघाली नाही. ही कल्पना ग्रंथातच राहिली. तीमुळे मनुष्याच्या जीवनात पण फारसा फरक पडला नाही. अणुकल्पना डाल्हनच्या प्रयोगामुळे विज्ञानात आली त्यामुळे मनुष्याला निरनिराळ्या प्रकारचे पदार्थरेणू कसे बनविता येतात याचे ज्ञान झाले. रासायनिक उद्योगाची सुरुवात झाली. याची परिणती कृत्रिम रंगद्रव्ये, प्लॅस्टिक, कृत्रिम वस्त्र-धागे यांसारखी नवीन निरनिराळी आश्चर्यजनक द्रव्ये निर्माण करण्यात झाली. आज आपण आपल्या घरात वापरीत असलेल्या विविध वस्तू, उपकरणे यांवर नजर टाकली, तर आपल्या लक्षात येते आहे की, निसर्गात ज्या गोष्टी आढळत नाहीत, अशा अनेक गोष्टी मनुष्य आपल्या आधुनिक अणुज्ञानाच्या साहाय्याने करू शकत आहे.

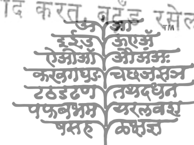
न्यूटनने प्रकाशविज्ञानावरचे आपले पुस्तक इ. स. १७०४ मध्ये प्रसिद्ध केले होते. त्यामध्ये प्रयोगशाळेतील अनुभवांमुळे त्याला मिळालेल्या अनेक कल्पनांविषयी त्याने विवेचन केले होते. देशपरदेशांतून त्यासंबंधी उलटसुलट अभिप्राय, प्रश्न, शंका-कुशंका या सर्वांचा त्याच्यावर जणू भडिमारच झाला.

इंग्लंडमध्ये त्या वेळी हुक हे रॉयल सोसायटीचे अध्यक्ष होते. त्यांनासुद्धा काही मूलभूत स्वरूपाचे प्रश्न विचारावेसे वाटले होते. उदा., प्रकाशकिरण असे का वागतात ? याबद्दल तुम्ही खुलासा दिलेला नाहीये, असे त्यांनी म्हटले होते. न्यूटनने उत्तर दिले होते,

'प्रकाशकिरणांना लागू असणारा एक नियम मी शोधून काढला आहे. त्यापासून कोणकोणते नवीन परिणाम मिळतात याचे वर्णन मी केले आहे. ते असे का वागतात ? यांसारख्या शाब्दिक वादविवादामध्ये मला बिलकूल रस नाही, कारण त्याचे स्वरूप अनुमान-वजा (स्पेक्युलेटिव्ह) असेच राहणार. याची ही भूमिका त्याने आपल्या पुस्तकात स्पष्टपणे मांडली होती; पण तीकडे कोणाचे लक्ष गेले नसावे किंवा तिचे योग्य आकलन त्या वेळच्या विचारवंतांना झाले नसावे, असे वाटते.

विज्ञानातील कोणतीही मीमांसा अंतिम स्वरूपाची अन् परिपूर्ण नसते. त्यामुळे तीमध्ये सर्व प्रश्नांसाठी उत्तरे असतात, हा सर्वसामान्यांचा समज कधीच बरोबर नसतो.

मला वाटते ही वैचारिक बैठक न्यूटनपूर्वीच्या ॲरिस्टॉटल–प्लेटोच्या वैचारिक संस्काराचा एक अंश-मात्र परिणाम असावा, या पठडीच्या लोकांना आपल्या कल्पनाशक्तीला वाव देण्याची फार हौस; चिंतन, मनन व वादविवाद करून कोणत्याही कूट प्रश्नासाठी संपूर्ण उत्तर मिळवता येते, असा त्यांचा विश्वास. या पठडीचे विद्वान आपणास संपूर्ण शाश्वत सत्याचे ज्ञान झाले आहे, अशा अभिनिवेशाने वादविवाद करत. बर्ट्रंड रसेल यांनी





अनुक्रमणिका

या प्रवृत्तीचे दर्शन करणारी एक आख्यायिका आपल्या एका पुस्तकात दिली आहे.

ॲरिस्टॉटल उपस्थित असलेल्या एका विद्वानसभेत एकाने प्रश्न केला होता,

'घोड्याला किती दात असतात ?'

ॲरिस्टॉटलने क्षणभर विचार केला व उत्तर दिले, 'अठ्ठावीस.'

तेथे एक शेतकरी होता. त्याचे या उत्तराने समाधान झाले नाही. तो उठून घोड्याच्या तबेल्यात गेला. तेथे असलेल्या एका घोड्याचे तोंड उघडून त्याने त्याच्या तोंडातील दातांची संख्या मोजली व ॲरिस्टॉटलचे अनुमान चुकीचे होते, याबद्दल पडताळा मिळवला.

त्या काळातील वरील प्रकारचे संस्कार झालेले विचारवंत अन् न्यूटन यांच्या वैचारिक प्रतलाच्या पातळ्याच वेगवेगळ्या होत्या, असे मला वाटते. त्यामुळे त्यांमध्ये योग्य प्रकारचा विचारविनिमय होऊच शकला नाही. अन् त्यामुळेच न्यूटन हा एक अहंकारी मनुष्य आहे, असा प्रवाद त्या वेळी प्रचलित झाला असावा. आपल्या पुस्तकाच्या संदर्भात होणाऱ्या वादविवादाला तो पार कंटाळून गेला. तो आपल्या एका मित्राजवळ म्हणाला होता, 'या पुस्तकामुळे एवढ्या वादविवादाला तोंड द्यावे लागेल अशी मला आधी कल्पना असती, तर मी हे पुस्तक प्रसिद्धच केले नसते.' लायब्निट्झला पाठविलेल्या पत्रात त्याने म्हटले आहे, माझ्या पुस्तकाच्या प्रसिद्धीमुळे माझ्या मागे वादविवादाचा असा जबरदस्त ससेमिरा सुरू झालाय की, मला माझ्या असमंजसपणाला दोष द्यावासा वाटू लागला आहे. त्याच्या या वृत्तीचे दर्शन त्याच्या ब्रिटिश पार्लमेंटमधील वागणुकीवरून पण स्पष्ट दिसते. आपणास ज्याचे ज्ञान नाही अशा विषयावर आग्रही प्रतिपादने असणारी भाषणे करणाऱ्या राजकीय पुढाऱ्यांच्या तुलनेत न्यूटनची प्रवृत्ती बहुतेकांना स्पृहणीय अशी वाटेल.

न्यूटन हा विज्ञानक्षेत्रातील एक युगपुरुष. गॅलिलीओ, न्यूटन यांच्या कार्यामुळे युरोपात विज्ञानयुग साकार झाले. नंतर ते विसरण क्रियेमुळे जगभर पसरले. आपल्या विषयाबद्दलची अन् आपण केलेल्या त्यामधील सहभागाविषयी न्यूटनची भूमिका किती विनयाची होती, हे पाहण्यासारखे आहे.

त्याने लिहून ठेवले आहे :

"निसर्गातील सर्व घटनांबद्दल खुलासा देणे ही गोष्ट मला वाटते कोणाही एका मनुष्याच्या किंवा एका युगाच्याही शक्तीबाहेरील अशी आहे. त्यापेक्षा त्यामध्ये आपण थोडी अन् निश्चित प्रगती केली व उरलेली प्रगती पूर्ण करण्याचे काम आपल्यानंतर येणाऱ्या पिढीकडे सोपवले, तर ते अधिक चांगले होईल."

किंवा त्याचे हे उद्गार–

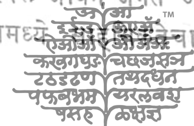
"मी दुसऱ्यांना कसा वाटतो हे मला माहिती नाही. मला स्वतःला मी समुद्रकिनाऱ्यावर भटकणाऱ्या एखाद्या लहान मुलाप्रमाणे वाटतो. नेहमीपेक्षा एखादी जास्त गुळगुळीत गारगोटी किंवा एखादा अधिक आकर्षक दिसणारा शिंपला या मुलाला सापडला तर त्याचे मन कुतूहलाने फुलून उठते. पण मला माहिती आहे की, माझ्यासमोर सत्याचा जो महाप्रचंड महासागर पसरला आहे, त्याचे आकलन अजून कोणासही झालेले नाही आहे."

खरे ज्ञानी अन् संत यांच्या मानसात लहान मुलाचा जो निरागसपणा दिसतो, त्याचा उल्लेख अनेक ठिकाणी मिळतो.

गुरुत्वाकर्षणाची मीमांसा ही न्यूटन याने विज्ञानाला दिलेले सर्वांत मोठे योगदान होय.

गुरुत्वाकर्षण संकल्पनेची सुरुवात डेन्मार्कमधील टायखो-ब्राहे (१५४६–१६०१) या खगोलशास्त्रज्ञाने केलेल्या कार्यापासून होते. त्याने आकाशातील ग्रहांचे सतत निरीक्षण करून त्यांच्या आकाशातील कालानुसार बदलणाऱ्या स्थानांविषयी पुष्कळ संख्यात्मक माहिती जमा केली. पंचांगाच्या भाषेत बोलावयाचे झाल्यास अनेक वर्षांच्या कालखंडाकरिता त्याने स्पष्ट ग्रहांची एक जंत्री बनवली. विज्ञानपद्धतीत निरीक्षणाने मिळालेली माहिती हा पहिला टप्पा असतो.

टायखो-ब्राहे हा एक श्रेष्ठ वैज्ञानिक त्यावरून कोणालाही कल्पना कराविशी वाटेल. हा मनुष्य धीरगंभीर प्रवृत्तीचा असावा. वेधशाळेतले आपले काम संपल्यावर हा मनुष्य एखाद्या झाडाखाली बसून एक तर चिंतन व मनन तरी करीत बसत असेल किंवा एखाद्या जाडजूड ग्रंथाचा अभ्यास करीत बसत असेल. तो यांपैकी काहीही करत नव्हता. त्याला राजाकडून भरपूर पैसा मिळत असे. टायखो-ब्राहे हा सर्व पैसा मदिरा, मदिराक्षीवर खर्च करून आपले रंगेल जीवन जगत असे. निर्माणक मनुष्याच्या स्वभावामध्ये [illegible] एक अंग




असतो, असे जे म्हटले जाते त्याचाच हा आविष्कार असावा असे मला वाटते. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट पहा, विज्ञानामध्ये बदलावर भर दिलेला असतो. टायखो-ब्राहेने ग्रहांचे निरीक्षण करून त्यांच्या स्वरूपांविषयी वर्णन केले नाही. त्याने त्यांच्या गतिवैशिष्ट्यांमुळे त्यांच्या आकाशातील स्थानांत होणाऱ्या फरकांविषयी माहिती (डेटा) जमा केली. यासाठी मापन करावे लागले. मिळालेली माहिती संख्यात्मक होती.

केप्लर या ऑस्ट्रिअन वैज्ञानिकाने (१५७१-१६३०) या माहितीचे परिशीलन करून सर्व ग्रह गती पाळीत असलेले असे तीन नियम (गणितीय) शोधून काढले. यास केप्लर नियम असे म्हणतात. मिळालेल्या माहितीचे परिशीलन करून सर्व ग्रहांचे गतिमार्ग वर्तुळाच्या स्वरूपात नसून ते लंबवर्तुळाच्या स्वरूपात आहेत, हा निष्कर्ष पण केप्लर यानेच प्रथम काढला होता.

ग्रहगतीबद्दल यापूर्वीची मीमांसा टॉलेमी याची होती. त्याने गृहीत धरले होते की, पृथ्वीभोवताली सर्व ग्रह निरनिराळ्या त्रिज्यांच्या वर्तुळाकार गतिमार्गावर प्रदक्षिणा घालत असतात. वर्तुळाकारच गतिमार्ग त्याने का गृहीत धरले ? याबद्दल आपणास थोडा खुलासा देता येतो. आज आपण मानतो, गतिमान जडवस्तूवर जर प्रेरणा नसेल, तर सरळ एका रेषेत प्रवास करण्याकडे तिची **नैसर्गिक** प्रवृत्ती राहील. ग्रीक तत्त्वज्ञांना वर्तुळाच्या सममितीबद्दल अतिशय आकर्षण होते. वर्तुळाकार गतिमार्ग म्हणजे परिपूर्ण असा त्यांचा विश्वास होता, म्हणून हाच गतिमार्ग निसर्गातील जड-वस्तूंसाठी असावा, असा त्यांचा दावा.

माहितीचे परिशीलन करून तीपासून संख्यात्मक गणितीय सूत्राचा शोध ही असते, वैज्ञानिक पद्धती-मधील दुसरी पायरी.

माहितीचा निव्वळ संग्रह किंवा तिचे वर्गीकरण यामुळे वैज्ञानिक पद्धत पूर्ण होत नाही.

माहितीचे विश्लेषण करून त्यापासून गणितीय ठोकताळे शोधून काढल्यामुळे पण ही क्रिया पुरी होत नाही.

एक सर्वव्यापी संकल्पना शोधून काढून तिच्या-योगे मिळालेल्या माहितीसाठी एक सुसंगत असा खुलासा दिला म्हणजेच या माहितीला वैज्ञानिक तथ्याचे स्वरूप येते. या संकेताप्रमाणे न्यूटनच्या मीमांसेनंतरच ग्रह-गतिबद्दलच्या माहितीला वैज्ञानिक तथ्याचे स्वरूप आले असे म्हणता येते; पण हे तथ्य अंतिम सत्य नसते. त्यास फक्त सापेक्षी स्वरूप असते हा विज्ञानाचा महत्त्वाचा संकेत पण इथे नमूद केला पाहिजे अन् तसे झाले पण आहे.

आईन्स्टाइन याच्या कल्पनेमुळे न्यूटनची मीमांसा आज मागे पडली आहे. पण त्यामुळे न्यूटनची मीमांसा चुकीची ठरली आहे असे विधान मात्र आपण करू शकत नाही. ती कमी अचूक उत्तरे देते असे आपण म्हणू शकतो. आजसुद्धा कॉलेजातील शिक्षणक्रमामध्ये न्यूटनमीमांसेला महत्त्वाचे स्थान आहे; तिचा उपयोग पण आजसुद्धा अनेक प्रश्नांसाठी केला जातो (उदा., तोफेच्या गोळ्याची गती, आकाशात सोडलेले अग्निबाण यांची गती निश्चित करण्यासाठी).

इंग्लंडचा (ॲस्ट्रॉनॉमर रॉयल) हॅले याला केप्लरच्या नियमांविषयी व त्याच्या निष्कर्षांविषयी अतिशय कुतूहल. रॉयल सोसायटीचा त्या काळी अध्यक्ष होता हुक. हॅले याने त्याला जाऊन विचारले,

'केप्लरच्या नियमासाठी, त्याच्या निष्कर्षासाठी सैद्धान्तिक मीमांसा देता येईल काय ?'

'का नाही ? मजजवळ तशी मीमांसा पण आहे.' पण ही मीमांसा काय आहे याविषयी काही तपशील किंवा खुलासा देण्याचे हुक याने नाकारले. पूर्वीच्या काळातील विद्वानांमध्ये आपले ज्ञान गुप्त ठेवण्याकडे प्रवृत्ती असे. याच प्रवृत्तीचा आविष्कार हुक याने केला, असे म्हणता येण्यासारखे आहे. ते काहीही असो. हा सर्व प्रकार आजच्या संदर्भात गमतीदार वाटतो, यात काही शंका नाही.

मग हॅले न्यूटनकडे गेला. न्यूटन या वेळी केंब्रिज इथे प्राध्यापक झाला होता.

हॅलेने त्यास विचारले,

"समजा, जर सूर्य अन् ग्रह यांमध्ये एक आकर्षणी प्रेरणा असते असे मानले, ही प्रेरणा त्यांच्या केंद्रांतील अंतराच्या वर्गाच्या व्यस्त प्रमाणात बदलणारी अशी जर आकर्षणी प्रेरणा असेल, तर ग्रहाचा गतिमार्ग कसा असेल ?"

न्यूटनने तात्काळ उत्तर दिले होते,

'तो विवृत्तीकार (एलिप्सच्या) आकाराचा असेल.'

'हे तुला कसे कळले ?'

'मी त्याचे गणित करून बघितले आहे.' मग हॅले याने न्यूटनला गणिताने हे सिद्ध कसे करता येते,

अनुक्रमणिका

हे दाखविण्यासाठी एक पुस्तक लिहिण्याची विनंती केली.

न्यूटनने अंदाजे पद्धतीचे गणित करून हे बघितले होते. गणितीय दृष्टचा त्यामध्ये एक दुवा कमी पडत होता. सूर्य अन् ग्रह यांना आकार आहे. त्यांमधील अंतर त्यांच्या पृष्ठभागापासून मोजावयाचे, की त्यांच्या केंद्रांपासून हा प्रश्न स्पष्ट करावयाचा बाकी होता. त्यांमधील अंतर त्यांच्या केंद्रांमधील अंतर धरावयास पाहिजे, हे न्यूटनने प्रथम सिद्ध केले व यासाठी त्यास ७–८ वर्षे लागली. गुरुत्वाकर्षणाचा शोध असणारे त्याचे पुस्तक ('प्रिन्सिपीया') प्रथम लॅटीनमध्ये व नंतर इंग्लिशमध्ये त्याने प्रसिद्ध केले (इ. स. १६८७). हे पुस्तक प्रसिद्ध करण्यासाठी हॅले याने न्यूटनला आर्थिक साहाय्य केले होते. बर्ट्रँड रसेल याने हे मत प्रदर्शित केले आहे. या कार्यात गॅलिलीओला ज्या प्रकारच्या अडचणी आल्या त्या प्रकारच्या न्यूटनला आल्या असत्या, तर त्याने हे पुस्तक प्रसिद्धच केले नसते. 'प्रिन्सिपीया' या पुस्तकाच्या प्रसिद्धीच्या संदर्भात न्यूटनच्या स्वभावातील आणखी एका पैलूचे दर्शन होते. हे पुस्तक लिहिण्यापूर्वी त्यामधील मजकुराविषयी न्यूटनने हुक व हॅले या दोघांबरोबर चर्चा केली होती. त्याच्या ग्रंथाची हस्तलिखित प्रत हुक याने वाचली होती. ती वाचून हुकने न्यूटनवर आरोप केला होता. त्याने या पुस्तकात गॅलिलीओच्या कित्येक कल्पना आपल्याच म्हणून दडपल्या आहेत. याचा न्यूटनला अतिशय राग आला. मग त्याने जेव्हा आपल्या हस्तलिखिताची सुधारित अंतिम प्रत बनवली तेव्हा त्याने त्यामधून हुक किंवा त्याचे संशोधनकार्य याविषयीचे सर्व उल्लेख गाळून टाकले होते, असे म्हणतात. हुक हा काही साधा माणूस नव्हता. त्याच्यात व न्यूटनमध्ये अनेकदा मतभेद होते. न्यूटन व हुक यांच्या विद्वत्तेमध्ये, आकलनात बराच फरक असावा हे नक्की. दुसऱ्याने केलेले आक्षेप खिलाडुपणे घेण्याची प्रवृत्ती न्यूटनमध्ये नव्हती, असा याचा अर्थ मात्र लावता येईल.

थोडीशी अशाच प्रकारची एक गोष्ट हॉकिंग याच्या पुस्तकात वाचावयास मिळते. फ्लामस्टेड रॉयल ॲस्ट्रॉनॉमर झाल्यानंतरची गोष्ट. सुरुवातीच्या काळात न्यूटन व फ्लामस्टेड यांचे संबंध चांगले होते. वेधशाळेत मिळालेली माहिती तो न्यूटन यास उपलब्ध करून देत असे. त्यानंतर काही काळाने या दोघांमध्ये वितुष्ट आले. फ्लामस्टेड आपल्यापासून काही माहिती चोरून ठेवीत असल्याचा संशय न्यूटन याला येऊ लागला. मग त्याने वेधशाळेच्या संचालक मंडळावर आपली नेमणूक करवून घेतली व दडवून ठेवलेली माहिती प्रसिद्ध करण्याचा प्रयत्न सुरू केला. हे जेव्हा सहज जमेना तेव्हा ही सर्व माहिती फ्लामस्टेड याच्याकडून काढून घेऊन ती दुसऱ्या एका वैज्ञानिकाद्वारे प्रसिद्ध करण्यात यावी असा प्रस्ताव पसार करून घेतला. फ्लामस्टेड मग कोर्टात गेला व त्याने माहिती प्रसिद्ध करण्यावर बंदी आणवली. यामुळे न्यूटनला आणखीनच क्रोध आला. फ्लामस्टेडला वेधशाळेत काम करण्याबद्दल शासनाकडून वेतन मिळत होते. वेधशाळेत माहिती जमा करणे हा त्याच्या शासकीय कामाचा एक भाग होता. ती प्रसिद्ध न करता गुप्त ठेवण्याच्या फ्लामस्टेड याच्या प्रयत्नाला स्पृहणीय म्हणता येणे कठीण दिसते. याबाबतीत न्यूटनला दोष देणे पण बरोबर होणार नाही, असे सकृद्दर्शनी वाटते.

न्यूटनची गुरुत्वाकर्षणाची कल्पना अशी द्रव्यमान असणाऱ्या कोणत्याही जडवस्तूंमध्ये एक मोठ्या पल्ल्याची अशी आकर्षणी प्रेरणा संपन्न होत असते. हिच्यामुळे या जड वस्तू एकमेकींकडे ओढल्या जातात.

अशी एक आख्यायिका सांगितली जाते की, एकदा न्यूटन या प्रश्नावर विचार करीत सफरचंदाच्या झाडाखाली बसला होता. तेव्हा एक फळ त्याने झाडापासून सुटून खाली पडताना पाहिले; त्यावरून गुरुत्वाकर्षणाची कल्पना सुचली. त्या वेळी विचारवंतांमध्ये सूर्य व ग्रह यांमध्ये आकर्षण असेल ही कल्पना निरनिराळ्या स्वरूपांत चर्चिली जात असावी, असे वाटते. त्यामुळे कोणताही प्रश्न चिंतन, मनन करून सोडविता येतो, असा विश्वास असणाऱ्या पंथाच्या लोकांनी या आख्यायिकेला चालना दिली असल्याची शक्यता नाकारता येत नाही. कोणत्याही नवीन कल्पनेच्या मागे अंतर्प्रज्ञेचा काही भाग असतो, यामध्ये मात्र काही शंका नाही.

द्रव्यमान म्हणजे काय ? याविषयी विशेष माहिती किंवा खुलासा देता येत नाही. द्रव्यमानाची प्रचीती पंचेंद्रियांद्वारे अवलोकन करून मिळविता येत नाही. मूलभूत स्वरूपाच्या गोष्टींबद्दल असा प्रश्न विचारण्याला काही अर्थ नसतो. समजा, कोणी विचारले, की प्रकाश म्हणजे काय ? तर त्यासाठी आपणाजवळ समाधानकारक उत्तर असतच नाही. प्रथमानाविषयी अप्रत्यक्ष

अनुक्रमणिका

अशी थोडी वर्णनात्मक माहिती आपण देऊ शकतो. आपण म्हणू शकतो, द्रव्यमान हा सर्व जड पदार्थांचा एक मुलभूत गुणधर्म आहे. त्याचे मूल्य, वस्तुविश्वात कोठे आहे, यावर अवलंबून राहात नाही. द्रव्यमान निर्माण करता येत नाही, त्याचा नाश पण होऊ शकत नाही. त्यामुळे या विश्वातील एकंदर द्रव्यमानाचे मूल्य कधीच (?) बदलत नाही. वस्तूच्या स्वरूपात परिवर्तने होऊ शकतात पण द्रव्यमान तेच राहते, असा याचा अर्थ होतो. ही जडसृष्टी निर्माण कशी झाली ? यासाठी न्यूटनमीमांसेमध्ये उत्तर नाही ही गोष्ट मात्र या वर्णनावरून स्पष्ट होते.

एक जड वस्तू तिच्यापासून अनेक लक्ष किलोमीटर दूर असणाऱ्या दुसऱ्या जड वस्तूवर (ग्रह) ही आकर्षणी प्रेरणा संपन्न कशी करू शकतो ? यासाठी पण न्यूटनच्या मीमांसेत उत्तर नव्हते. याची जाणीव खुद्द न्यूटनला पण होती. त्याने म्हटले आहे,

एक जड द्रव्य दुसऱ्या जड द्रव्यावर त्याच्याशी कोणत्याही प्रकारचा संपर्क नसताना, त्यामध्ये कोणतेही माध्यमद्रव्य नसताना, परिणाम करू शकते ही गोष्ट मनुष्याच्या आकलनापलीकडील वाटते. एका पदार्थाला दुसऱ्या पदार्थावर दुरून प्रभाव पाडता यावा यासाठी गुरुत्वाकर्षणाचे तत्त्व प्रत्येक पदार्थासाठी मूलभूतपणे आवश्यक असते, ही कल्पना मला हास्यास्पद अन् वेडगळपणाची वाटते. तात्त्विक विचार करण्याची क्षमता ज्या मनुष्यात आहे तो या गृहीताचा कधीच स्वीकार करू शकणार नाही.

न्यूटनची मीमांसा ग्रहगतीला लावण्यात आणखी एक मुद्दा उपस्थित होतो. सूर्य व ग्रह हे जर स्थिर असते तर ते गुरुत्वाकर्षणामुळे एकमेकांकडे ओढले जाऊन परस्परांत विलीन झाले असते. ग्रह असे विलीन न होता सूर्याभोवती प्रदक्षिणा घालताना दिसतात. याचे कारण या ग्रहांना सुरुवातीच्या काळात गतिवेग असला पाहिजे असे मानावे लागते. हा गतिवेग कोठून आला ? असा एक प्रश्न परत उपस्थित होऊ शकतो. ज्यासाठी उत्तर मिळत नाही.

प्रत्येक मीमांसेत काही सुप्त स्वरूपातील गृहीते ही असतातच.

'अवकाश हे निरपेक्ष आहे, सपाट आहे, अनंतापर्यंत पसरलेले आहे असे मी मानतो' असे न्यूटन म्हणाला होता.

कालगती सर्वत्र सारखी आहे, निरपेक्ष आहे हे होते न्यूटनचे दुसरे गृहीत.

लायब्निट्झने मत व्यक्त केले होते,

'कालागतीप्रमाणे अवकाश पण निव्वळ सापेक्ष आहे' असे मी समजतो.

आईन्स्टाइन याच्या आधुनिक सापेक्षता सिद्धान्तामध्ये अवकाश-काल यांना असाच अर्थ दिला आहे.

पण या सर्व गोष्टींमुळे न्यूटनच्या कार्याचे महत्त्व बिलकूल कमी होत नाही. विज्ञानाच्या विकासात तो एक फार मोठा महत्त्वाचा टप्पा होता.

यापूर्वीच्या विज्ञानात द्रव्यमान, घनता, आकारमान आदी राशी होत्या. त्या सर्व स्थिर स्वरूपाच्या होत्या. त्यांमध्ये कालाप्रमाणे बदल होत नसत. त्यांची मूल्ये काढण्यासाठी साधे अंकगणित पुरे पडत असे. उदा.,

$$\text{घनता} = \frac{\text{द्रव्यमान}}{\text{आकारमान}}$$

घनता हा जड वस्तूचा शाश्वत स्थिर असा गुणधर्म आहे. तो कालाप्रमाणे बदल दाखवीत नाही. या प्रकारच्या गणितीय संबंधांना स्थैतिक असे विशेषण लावता येते; अन् त्यासाठी साधे अंकगणित पुरे होते.

एखादी जड वस्तू गतिमान असली, तरी ती एका सरळ रेषेत स्थिर अशा त्याच वेगाने धावत असेल, तर तिच्या गतीचे वर्णन करण्यासाठी

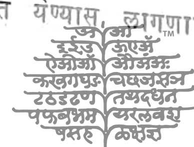
$$x = vt$$

हे कालप्रत्यावर्ती गतिक समीकरण मिळते. समीकरणात वस्तूचे मूळ स्थानापासूनचे अंतर x, वेग v एवढा अन् t = कालांतर होते. समजा, एखादी वस्तू ताशी १० कि.मी. अशा वेगाने प्रवास करीत आहे. तर वरील सूत्रानुसार ती एक तासानंतर १० कि.मी. अंतरावर असेल, २ तासांनंतर ती २० कि.मी. अंतरावर जाईल, असे साधे अंकगणित करून आपणास उत्तर मिळविता येते.

वस्तू सरळ रेषेत जात नसेल, तिचा वेग सारखा बदलत असेल, तर तिच्या गतीचे वर्णन करण्यासाठी कॅल्क्युलसमधील समीकरणच योग्य ठरते. यासाठी वस्तूचा वेग अमुक ठिकाणी काय असेल याचे निर्देशन करण्यासाठी थोडा निराळा तर्कवाद करावा लागतो.

गतिमान वस्तूचे अंतर x या राशीने दाखवले व 't' या राशीने येथपर्यंत येण्यास लागणारा वेळ

अनुक्रमणिका





दाखवला, तर काय केले जाते पहा. एक्सपासून जर आणखी dx एवढे अंतर पुढे जाण्यासाठी त्याला dt एवढा वेळ लागला तर त्याचा क्षणिक वेग $v = \frac{dx}{dt}$ या समीकरणाने मिळतो. dx व dt या दोन्ही राशी अगदी अल्प मूल्याच्या आहेत, हे दर्शविण्यासाठी त्यामागे d हे अक्षर जोडले जाते. जितके dx चे मूल्य कमी होते त्या प्रमाणात $\frac{dx}{dt}$ ही राशी x अंतरावरील मार्गबिंदूवरील वस्तुवेगाचे जास्त अचूकपणे निर्देशन करते, असे म्हणता येते. $v = \frac{x}{t}$ या वेगाकरिता पूर्वीच्या समीकरणाऐवजी x बिंदूकरिता $v = \frac{dx}{dt}$ हे न्यूटनचे समीकरण आपणास मिळते.

गुरुत्वाकर्षणासाठी असणारे न्यूटनचे मूळ सूत्र वापरून आपणास निरनिराळ्या वेळी, निरनिराळ्या स्थानी $\frac{dx}{dt}$ चे मूल्य नवीन पद्धतीने काढता येते.

यामागील तत्त्व तसे पाहता एकदम नवे असे नाही. आगगाडीतून तुम्ही चालला आहात. तुमच्या मनात कुतूहल निर्माण होते. या वेळी गाडीचा वेग किती असेल ? तुम्ही तुमच्या घड्याळाकडे पाहता. एक मैलाच्या एका दगडापासून नंतरच्या दुसऱ्या मैलावरच्या दगडापर्यंत जाण्यासाठी लागणारा वेळ तुम्ही मोजता. पण तुम्हाला पहिल्या क्षणाचा वेग मिळत नाही. मोजण्यासाठी जेवढा काळ लागलेला असतो त्या काळातील **सरासरी** वेग मिळतो. वेग मोजण्यासाठी जेवढे कालांतराचे प्रमाण कमी असेल त्या प्रमाणात तुमचे उत्तर त्या कालक्षणाच्या वेगाचे निर्देशन जास्त अचूकपणे करील, हे स्पष्ट आहे. न्यूटनच्या गणितीय पद्धतीने हे कालांतर जवळजवळ शून्य करता येते. अन् म्हणूनच त्याच्या पद्धतीने मिळणारे उत्तर सर्वांत अचूक असते.

न्यूटनच्या पद्धतीप्रमाणे कोणत्याही ग्रहाच्या गतिगणनाला सुरुवात होते ती एका समीकरणापासून. ते समीकरण असे आहे-

$$\text{प्रेरणा} = \frac{GMm}{r^2}$$

G = स्थिरांक, M = सूर्याचे द्रव्यमान, m = ग्रहाचे द्रव्यमान, r = त्यांच्या केंद्रातील अंतर.

वरील समीकरण कॅल्क्युलसच्या पद्धतीप्रमाणे मांडलेले नाही आहे हे येथे स्पष्ट केले पाहिजे. हे समीकरण सोडवून उत्तर मिळविण्यासाठी काही गोष्टी माहिती असाव्या लागतात. उदा., सूर्याचे द्रव्यमान, ग्रहाचे द्रव्यमान, G या स्थिरांकाची किंमत आणि ग्रहाचे कोणत्याही एका क्षणी असणारे अवकाशातील स्थान. या सर्व गोष्टी निरीक्षण करून मिळवायच्या असतात. ही माहिती मिळाली की, ग्रहगतीचा सर्व भविष्यकाळच नव्हे तर सर्व भूतकाळ वरील एका सूत्रातच सामावलेला आहे, असे दाखविता येते.

नमूद करण्याजोगती गोष्ट म्हणजे पृथ्वीतलावर वरून खाली सोडलेल्या जड वस्तूची गती, एका ठिकाणापासून दुसऱ्या ठिकाणाकडे फेकलेला दगड, तोफेचा गोळा, तर अवकाशातील ग्रह, सूर्य, चंद्र, तारे यांच्या गतीविषयीचे अचूक ज्ञान न्यूटनने फक्त एका सूत्राच्या आवाक्यात आणले. ही एक विस्मयकारक गोष्ट मानली पाहिजे. ज्या मीमांसेचे वर्णन करण्यासाठी अनेक पाने लागली असती, ते सर्व वर्णन एका रेषेत मावणाऱ्या समीकरणाद्वारे करून दाखवणे यामध्ये मला वाटते गणितीय तर्कवादपद्धतीच्या कार्यक्षमतेचे एक प्रभावी दिग्दर्शन होते. परत शब्दांद्वारा केलेल्या प्रतिपादनाचे अनेक वेगवेगळे अर्थ लावणे शक्य असते. वकील लोकांचा धंदा याच वस्तुस्थितीवर आधारित असतो. गणितीय पद्धतीत या गोष्टीला पण फार कमी वाव असतो. त्यापासून मिळणारे निष्कर्ष निश्चित स्वरूपाचे असतात. त्यामुळे न्यूटननंतरच्या दोनशे वर्षांच्या काळात वैज्ञानिक दृष्टिकोणाला, पद्धतीला एक वलय प्राप्त झाले असे म्हणता येते. सत्य कोणते नि असत्य कोणते ? यांमध्ये निर्णय करण्यासाठी एक प्रभावी निकष मिळाला असल्याचा विश्वास निर्माण झाला.

मनुष्याच्या धार्मिक श्रद्धांवर पण त्यामुळे मोठ्या प्रमाणात प्रभाव पडला असला पाहिजे. अनेक संस्कृतीत सूर्य, चंद्र यांना देवता मानलेले आढळते. काही संस्कृतीत आकाशातून अशनी कोसळणे म्हणजे देशातील राजसत्तेला अशुभ मानले जाई. या सर्वांच्या गतीवर न्यूटनच्या नियमाचे किंवा त्याच्या सूत्राचे बंधन असते, हे सिद्ध झाल्यावर या गोष्टीमागील दैवी अंशाचे अर्थातच अवमूल्यन झाले.

ह्यामुळे मनुष्याच्या विचारांवर काही मर्यादा पण आल्या. कोणत्याही प्रश्नासाठी घड्याळासारखे एक यामिकी मॉडेल कल्पून ठाम उत्तरे मिळविता येतील, असा एक गैरसमज फैलावला. एका उदाहरणावरून या परिस्थितीचे चांगले दिग्दर्शन करता येते.

मनुष्य हालचाल करतो, कामे करतो त्यासाठी त्याला ऊर्जा कोठून मिळते ? याचे उत्तर लव्हायसिएर याने स्पष्टपणे दिले. मनुष्य जे अन्न खातो त्याची त्याच्या श्वासाबरोबर शरीरात जाणाऱ्या ऑक्सिजन-बरोबर रासायनिक विक्रिया होते. या विक्रियेत उष्णतेच्या स्वरूपात ऊर्जा बाहेर पडते. त्यायोगे मनुष्य आपल्या शरीराचे तापमान परिसराच्या तापमानापेक्षा सतत जास्त मूल्यावर स्थिर राखू शकतो. हालचाल करण्यासाठी लागणारी ऊर्जा त्याला याच विक्रियेपासून मिळते. म्हणजे थोडक्यात मनुष्याचे शरीर म्हणजे एक उष्णता इंजिन आहे, असा समज प्रचलित झाला. मनुष्याला अमुक एक कॅलरी देणारे द्रव्य दिले म्हणजे तो उत्तम निरोगी जीवन जगू शकेल, असा निष्कर्ष काढण्यात आला. हा निष्कर्ष चुकीचा होता असे आपण म्हणू शकत नाही; पण तो संपूर्णपणे बरोबर नव्हता हेपण तितकेच खरे दिसते. कारण प्रयोगाने लवकरच कळले ! नुसते अमुक कॅलरी पुरवून चालत नाही. त्याला काही व्हिटॅमिन पण लागतात. आणखी नंतर कळले, की त्याशिवाय त्याला काही खनिज द्रव्ये लागतात. काही हॉर्मोन्स पण लागतात. मनुष्याचे मन जर स्थिर नसेल, तर त्यापासूनसुद्धा त्याला अंती रोग होऊ शकतात. त्या काळात मनुष्याच्या मनाला काहीच महत्त्व देण्यात येत नव्हते. सर्व प्रश्न ईहवाद व जड द्रव्ये यांच्या द्वारेच सोडविण्याचा प्रयत्न केला जात होता. न्यूटनच्या काळापासून प्रत्येक गोष्टीसाठी घड्याळासारखे एक यामिकी मॉडेल करावयाची पद्धत काही काळ प्रचलित झाली. अन् ही परंपरा इ. स. १९१०–३० पर्यंत आधुनिकी भौतिकीचा शोध लागेपर्यंत चालूच राहिली. त्या काळातील साहित्यावर-सुद्धा या गोष्टीचा काही प्रमाणात परिणाम झाला असावा. सज्जन-दुर्जन, पाप-पुण्य, योग्य-अयोग्य या बाबतींत त्या काळातील लोकांच्या कल्पना निश्चित अन् ठाम स्वरूपाच्या होत्या. मनुष्य सर्व सृष्टीत सर्वश्रेष्ठ. त्याने आपल्या कामासाठी, उपयोगासाठी परिसर, सृष्टीचा वाटेल तसा वापर करावा ही कल्पना पण या काळात प्रचलित झाली होती असे दिसते.

पण न्यूटननंतरच्या सुमारे २०० वर्षांच्या काल-खंडात मनुष्याला अनेक तऱ्हेचे शोध लागले. बाष्प-इंजिन, तेलावर चालणारे इंजिन, औद्योगिकरणासाठी मानवाचे काम करणारी असंख्य यंत्रे निर्माण झाली. मनुष्य स्वत: कष्ट करण्याऐवजी या सर्व यंत्रांद्वारे आपणास आवश्यक अशी सर्व उत्पादने करून घेणारा प्राणी बनला.

न्यूटन हा निव्वळ तत्त्वज्ञ नव्हता. त्याने इतर विषयांवर पण अनेक प्रयोग केल्याचे आढळते. काचेचे भिंग सपाट काचेवर ठेवून त्यावर प्रकाश टाकला, तर या दोहोंच्या स्पर्शबिंदूसभोवताली सप्तरंगांची छटा असलेली काळी तेजस्वी प्रकाशाची वर्तुळाकार वलये दिसतात. यांना 'न्यूटनची वलये' या नावानेच ओळ-खले जाते. या प्रयोगामध्ये एक गंमतीचा योगायोग दिसतो.

प्रकाश म्हणजे प्रचंड गतीने प्रवास करणारे कण, अशी मीमांसा न्यूटनने दिली होती. कोणत्याही कणावर जर प्रेरणा कार्य करीत नसेल तर तो सरळ एका रेषेत धावत जातो. हा निष्कर्ष न्यूटनच्या गतिनियमापासूनच मिळतो. त्यामुळे प्रकाशकिरण म्हणजे या कणाचा प्रवासमार्ग सरळ एका रेषेत का दिसतो ? यासाठी सरळ खुलासा मिळतो. पण न्यूटनच्या प्रयोगातील स्पर्शबिंदूभोवती काळी–तेजस्वी अशी वलये का दिसतात ? यासाठी प्रकाशाचे प्रसारण तरंगांच्या रूपात होते असे मानावे लागते. हे पर्यायी स्पष्टीकरण हायगेन्स याने प्रथम दिले. अन् विज्ञानात ते इ. स. १९०५ पर्यंत प्रचलित होते. त्यानंतर एक नवा आधुनिक विचार पुढे आला. प्रकाश संपूर्णपणे कणही नाही वा तो संपूर्णपणे तरंगही नाही, तर त्यामध्ये या दोन्ही तत्त्वांचे गुणधर्म आढळून येतात. काही प्रयोगांचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी त्यांचे कणस्वरूप विचारात घ्यावे लागते, तर काही प्रयोगांसाठी तो तरंग आहे असे मानावे लागते. त्यामुळे एका विचार-वंताने विनोद केला होता. सोमवार, मंगळवार, बुधवार या दिवशी प्रकाशाला कणाचे रूप असते तर आठ-वड्याच्या इतर दिवशी तो तरंगाप्रमाणे वागतो.

न्यूटनने केलेला आणखी एक प्रयोग वेधक वाटतो. गरम वस्तू वातावरणात ठेवली असता ती हळूहळू थंड होत जाते. म्हणजे तिच्याजवळची उष्णता ऊर्जा ती





उत्सर्जित करीत जाते. दर सेकंदाला ती किती उष्णता गमावू शकते हे त्या वस्तूचे तापमान अन् वातावरणातील तापमान यांमधील फरकावर सरळ अवलंबून राहते, असे न्यूटनने दाखवले.

स्टोव्हवरून आपण दूध गरम करून उतरवून ठेवले, तर हा फरक सर्वाधिक मूल्याचा असतो. उष्णता बाहेर टाकण्याची दुधाची क्षमता सर्वाधिक असते. पण ते जसे थंड होत जाते, तसा दूध व त्या सभोवतालचे वातावरण यांमधील फरकाचे मूल्य कमी होत जाते अन् थंड होण्याचा त्याचा वेग पण त्या प्रमाणात थंडावत जातो; हे न्यूटनने प्रयोग करून दाखविले. या नियमाला 'न्यूटनचा शीतनाचा' नियम असे म्हणतात.

गॅलिलीओच्या काही कल्पनांचा उपयोग करून न्यूटनने गतिमान पदार्थाकरिता जे तीन गतिनियम दिले, तेपण प्रसिद्ध आहेत.

जड पदार्थावर जर प्रेरणा नसेल, तर ते (आपोआप गतिमान होणार नाही). आपल्या मूळच्या स्थिर (गतिशून्य) अवस्थेतच राहील. नाही तर एकाच सरळ रेषेत एकाच स्थिर वेगाने प्रवास करीत राहील.

आपल्या सामान्य अनुभवांवरच हे नियम आधारित आहेत.

तुमच्या टेबलावर जर एक पेन ठेवलेले असेल तर ते आपोआप आपली जागा बदलणार नाही. किंवा गतिमान पण होणार नाही, असा आपला अनुभव असतो. पृथ्वीवरल्या प्रत्येक जड वस्तूवर गुरुत्वाकर्षणी प्रेरणा असल्यामुळे नियमाचा दुसरा भाग प्रयोगाने सिद्ध करता येण्याजोगा नाही. अशा आदर्श परिस्थितीत काय होईल ? याचा मनानेच विचार करून हा निष्कर्ष मिळवता येण्याजोगा आहे. न्यूटनच्या दुसऱ्या नियमाप्रमाणे ज्या जड वस्तूवर प्रेरणा कार्यान्वित करत असते तिच्या वेगात कालानुसार बदल होत राहतो. या बदलाच्या त्वरेला प्रवेग असे म्हटले जाते.

न्यूटन नियमाप्रमाणे–

प्रेरणा = द्रव्यमान × प्रवेग

सध्या ज्या स्वरूपात हा नियम शिकविला जातो त्यामध्ये वस्तूचे द्रव्यमान तिच्या वेगावर अवलंबून राहात नाही, हे गृहीत धरले जाते. ते बरोबर नाही असे सापेक्षता सिद्धान्ताने नंतर दाखविले आहे.

प्रत्येक क्रियेला त्याच मूल्याचीपण विरुद्ध दिशेतील प्रतिक्रिया असते. जमिनीवर चालणारा मनुष्य आपल्या पायाने जमिनीला मागे रेटतो; त्यामुळे त्यास पुढे चालण्याची गती मिळते. त्या तत्त्वाचे नीट आकलन होण्यासाठी जरा वेळ लागतो पण त्याविषयी जास्त स्पष्टीकरण देण्यासाठी हे स्थान नव्हे.

वरील हकीकतीवरून न्यूटनने भौतिकीच्या अनेक क्षेत्रांचा विकास करण्यासाठी कसा मूलभूत सहभाग दिला, याविषयी बरीचशी कल्पना येऊ शकेल असे वाटते. यामधील महत्त्वाचा मुद्दा नवी माहिती काय मिळाली हा नसून एका अनुभवसिद्ध नवीन वैचारिक पद्धतीचे युग न्यूटनपासून सुरू झाले हा आहे.

एका इंग्रज कवीने न्यूटनचे वर्णन बायबलमधील शैलीच्या स्वरूपात असे केले आहे : निसर्गाने आपले नियम, आपली तत्त्वे मनुष्यापासून लपवून ठेवली होती. म्हणून देव म्हणाला न्यूटन होऊ दे. अन् नंतर सर्वत्र प्रकाश (उजेड) झाला. न्यूटनचा मृत्यू २० मार्च १७२७ रोजी झाला. त्याच्या विचारसरणीचे वर्चस्व विज्ञानावर अंदाजे दोनशे वर्षे टिकले होते.

भौतिकीतील नवविचारांचा वारसा आईन्स्टाइन याच्याकडे गेला. न्यूटनच्या कार्याचा परामर्श आईनस्टाइनने अतिशय भावपूर्ण अशा शब्दांत घेतला आहे. त्याचा स्वैर अनुवाद खाली दिला आहे :

न्यूटन तू आम्हास जो विचारांचा मार्ग दाखविलास तोच शोधून काढणे तुझ्यासारख्या सर्वोच्च बुद्धिमत्तेच्या अन् निर्माणक क्षमतेच्या मानवाला त्या वेळी शक्य होते. भौतिकी क्षेत्रात विचार कसा करावा यावर तू दिलेल्या संकल्पनांचाच आजही प्रभाव दिसतो. आज आपण जाणतो की, या संकल्पनांच्या जागी आपण दुसऱ्यांचा उपयोग करावयास हवा. या नवीन संकल्पना आपल्या निकट अनुभव क्षेत्राच्या थोड्या पलीकडील आहेत; पण भौतिकीविश्वातील जड वस्तू अन् घटना परस्परांशी कशा संबंधित असतात, याचे आकलन करून घेण्यासाठी त्यांची आवश्यकता असते.

यावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते. विज्ञानात अंतिम सत्य असे असतच नाही. प्रज्ञावंत वैज्ञानिकाच्या वैचारिक कार्यामुळे आपण फक्त त्याच्या जवळ अन् आणखी जवळ जात असतो. त्यामुळे विज्ञानातील ज्ञान शाश्वत नसते, परिपूर्ण नसते, हे कळते.

✻ ✻

अनुक्रमणिका

गीताचिकित्सा

म. अ. मेहेंदळे

भगवद्‌गीतेवर अनेकविध लिखाण झाले असूनही गीतेची चिकित्सा करण्यास आणि नंतर ती प्रसिद्धीला देण्यास श्री. भाऊ धर्माधिकारी का तयार झाले हे त्यांनी "'चिकित्से'मागील भूमिकेत (पृ. १–१२), तसेच ग्रंथाच्या अखेरीस (पृ. ३६५) स्पष्ट केले आहे. गीतेविषयी चिंतन केल्यावर भाऊंना असे आढळले की गीतेतील निरनिराळ्या अध्यायांत एकवाक्यता नाही, विसंगती आहे. ही विसंगती कशी तरी पटवून घेणे, किंवा न पटली तरी, लोकांना ती सांगितली असता त्यांना ते आवडणार नाही म्हणून त्यांच्यापासून लपवून ठेवणे हे समाजहिताला घातक, तसेच स्वतःवर अन्याय करण्यासारखे आहे. तेव्हा तसे घडू नये, चिकित्सेद्वारा समाजप्रबोधन करावे, ह्यासाठी सुरुवातीस आत्मप्रबोधनासाठी म्हणून गोळा केलेले हे विचारधन भाऊंनी वाचकांना सादर केले आहे.

भाऊंचा उपक्रम स्तुत्य आहे. ग्रंथाच्या प्रसिद्धीपूर्वीच हस्तलिखिताच्या वाचकांकडून, श्रोत्यांकडून त्यांना प्रशस्तिपत्रे मिळाली आहेत. भाऊंच्या काही विद्वान मित्रांनी 'चिकित्से'च्या हस्तलिखित वाचनाने त्यांना गीता अधिक समजली असल्याचे समाधान व्यक्त केले आहे. हा ग्रंथ तशा योग्यतेचा निश्चित आहे.

ग्रंथाचे तीन विभाग कल्पिता येतील. एका विभागात (प्रकरणे ३–८) भाऊंनी महाभारताच्या आधारे श्रीकृष्णचरित सांगून त्याची चिकित्सा केली आहे; दुसऱ्या विभागात (प्रकरणे १–२, ९–१९) गीतेची अध्यायवार चिकित्सा आहे. अखेरची दोन प्रकरणे (२०–२१) उपसंहारात्मक आहेत.

ग्रंथातील समग्र विवेचन सुबोध आहे, भाषा सोपी आहे. लेखन करताना भाषेला नटविण्याचा प्रयत्न भाऊंनी मुद्दाम केलेला आढळत नाही. क्वचित "दैव हे सदैवच जीवनासोबत गृहीत आहे" (पृ. ३७६) अशासारखा शब्दालंकार सहजपणे आला आहे. क्वचित विधानात अतिशयोक्ती आहे. "भगवद्‌गीता हा ग्रंथ भारतीय हिंदूंना वंद्य आणि जगन्मान्य झालेला असा ग्रंथ आहे" (पृ. ३३५) हे त्याचे एक उदाहरण. अतिशयोक्तीमुळे वाक्यातला समतोल ढळला आहे. भाऊंनी म्हटले असते, "भारतीय हिंदूंना वंद्य आणि जगातील विद्वानांना मान्य" अथवा "भारतीयांना वंद्य आणि जगन्मान्य" तर अतिशयोक्तीचा दोष दाखवण्याचे कारण नव्हते. "आर्यांचे मूळ वसतिस्थान उत्तर ध्रुवाकडील थंड प्रदेश होता, हे ऐतिहासिक सत्य म्हणून आता विद्वानांनी मान्य केले आहे" (पृ. १६४)– अतिशयोक्तीचे हे दुसरे उदाहरण. हे 'ऐतिहासिक सत्य' किती आणि कोणत्या विद्वानांनी मान्य केले आहे? "'योजितो नर एक काही दैव योजी दुसरे' असे नेहमी आपल्या अनुभवाला येते" (पृ. ६५)– 'नेहमी' असे म्हणण्यासारखा हा अनुभव खरोखर असतो का? "पण अर्जुनाने आपल्या बाहुबलाने त्या सर्वांना थोपवून धरले" (पृ. ९३)– हे विधान वाचकांची दिशाभूल करणारे. अर्जुन त्याच्या बाहुबलासाठी प्रसिद्ध नाही. द्रोणपर्वातील ७४.४६ ह्या श्लोकात 'तत्र पार्थस्य भुजयोर्महद्‌बलमदृश्यत' असे म्हटले असले तरी, पार्थाने आपल्या बाहूंच्या रेट्यांनी प्रतिस्पर्ध्यांना अडवले असे महाभारतकारांना सांगावयाचे नाही. त्यांना काय अभिप्रेत आहे हे लगेच पुढच्याच श्लोकात (४७) 'अस्त्रैरस्त्राणि संवार्य' असे म्हणून अर्जुनाने अस्त्रप्रयोग करून प्रतिस्पर्ध्यांच्या अस्त्रांचे निवारण केले हे सांगितले आहे. संक्षेपासाठी एकाच श्लोकात काय म्हटले आहे ते भाऊंना सांगावयाचे असेल तर त्यांनी ४७ व्या श्लोकाचा आश्रय घ्यायला हवा होता, ४६ व्या श्लोकाचा घेणे अयोग्य ठरते.

भाऊंचा ग्रंथ वाचताना कोठेही खटकत नाही.

* "गीताचिकित्सा" : लेखक श्री. भाऊ धर्माधिकारी, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, प्रकाशन १९९२, या ग्रंथाच्या ११–९–९२ रोजी झालेल्या प्रकाशन समारंभाच्या वेळी व्यक्त केलेले व वेळेच्या अभावी व्यक्त करायचे राहिलेले विचार.

ग्रंथाचे हस्तलिखित दोनदा वाचूनही त्यात तर्कदोष कुठे आढळत नाही, सर्व लिखाण सुसंगत, साधार आहे असा अभिप्राय तत्त्वज्ञानाचे सुप्रसिद्ध प्राध्यापक आणि विचारवंत मे. पुं. रेगे यांनी भाऊंजवळ व्यक्त केला आहे (लेखकाचे 'मनोगत', पृ. ३–४). हा अभिप्राय तसा योग्यच आहे. परंतु प्रस्तुत परीक्षकाला ग्रंथ वाचताना क्वचित खटकले, क्वचित विसंगती आढळली, क्वचित तर्कदोष असल्यासारखे वाटले त्याची ही उदाहरणे :

(१) जनमेजयाने विचारल्यावरून वैशंपायनांनी जरासंधाचे कृष्णाशी वैर का हा इतिहास त्याला सांगितला. महाभारतातील ह्या कृष्णचरित्रात आणि भागवतपुराणातील कृष्णचरित्रात काही प्रमुख घटनांच्या बाबतीत फरक आढळतो असे सांगून झाल्यावर महाभारतातील दोन संबंधित घटना भाऊंनी दिल्या आहेत. त्यानंतर भागवतपुराणात त्याच दोन घटना कशा निराळ्या प्रकारे दिल्या आहेत हे भाऊंकडून अपेक्षित होते. पण त्या न देता आणि दोन घटनांमधील फरक विशद न करता भाऊ म्हणतात : "या दोन घटना अशा वेगळ्या रूपांत आढळतात. भागवतपुराणातील कथेने कृष्णाविषयी जे अनेक अपसमज मनात उत्पन्न होतात ते भारतातील कथेने दूर होतात व कृष्ण निष्कलंक स्वरूपात आपल्यापुढे उभा राहतो" (पृ. ४३–४४). हे कसे होते ते समजत नाही.

(२) गीतेच्या निरनिराळ्या अध्यायांच्या कर्त्याविषयीचे एक सुधारित अनुमान भाऊंनी असे केले आहे, की व्यासपरंपरेतील शिष्यांनी प्रथम आपापले विचार अध्याय १–९ यांत मांडले. त्यांचेच अनुवाद करून त्यांच्या अनुशिष्यांनी पुढचे काही अध्याय लिहिले (पृ. २३४). परंतु पुढे एके ठिकाणी ते म्हणतात : "ती (गीता) व्यासांचीही कृती नाही. भागवतसांप्रदायिकांनी महाभारतात मागाहून घातलेला तो भाग आहे" (पृ. ३३६). हे भागवतसांप्रदायिक व्यासशिष्य आणि अनुशिष्य होते असे अनुमान न केल्यास ही एक विसंगती ठरते.

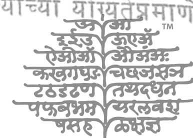
(३) गीतेत आणि भागवतात आढळणारे विभूतिवर्णनातले मतभेद स्पष्ट करताना एके ठिकाणी '**मुनींत** (श्रेष्ठ) व्यास मी' (मुनीनामप्यहं व्यासः १०·३७) असे विधान आहे, तर भागवतात '**व्यासांत** मी द्वैपायन (व्यास) आहे' (द्वैपायनोऽस्मि व्यासानाम् ११·१६·२८) असे विधान आहे. यावर मतप्रदर्शन करताना भाऊ म्हणतात : "गीतेतील व्यासांचा अहंभाव यात (म्हणजे भागवतात) दिसत नाही" (पृ. २५२). गीता ही व्यासांची नाही असे भाऊ अनेकवार सांगतात. मग गीतेतील विधानांत त्यांना भासणारा अहंभाव व्यासांचा, असे ते कसे म्हणू शकतात ?

(४) "गीतेत पुनर्जन्माविषयीची समजूत ठाम मानण्यात आली आहे" (पृ. ३५९). गीतेतील या समजुतीला पुरावा किंवा आधार नाही असे भाऊंचे मत आहे, कारण पुनर्जन्मवादी त्यांच्या मताच्या पुष्टीसाठी जी कारणे देतात ती पुरेशी नाहीत (पृ. ३६०, १५३). हे भाऊंचे म्हणणे ठीक आहे. पण मग चार पाने पुढे जन्माला आलेल्याला मृत्यू आणि मेलेल्याला (पुन्हा) जन्म हे निश्चित आहे (जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च। गीता २·२७) ही गीतेतली शिकवण निरोगी असल्याची भलावण भाऊ कशी करतात ?

(५) भाऊ म्हणतात : "'न्यायाच्या बाजूला विजय मिळवून देणे हे माझे जीवितकार्य, ते मी कोणत्याही मार्गाचा अवलंब करून सिद्धीस नेईन' हे स्वातंत्र्य माणसाला सृष्टिनियमानेच ठेवलेले नाही. कर्माचा परिणाम अपरिहार्यपणे होत असतो आणि जसे कर्म तसा परिणाम हा सृष्टिनियम ठरलेला आहे. म्हणूनच आपले सर्व कर्म आपल्या उच्च साध्याच्या कुळाशी जमणारे असणे अवश्य आहे" (पृ. १२८). कर्म तसा परिणाम (nemesis) ह्यात सृष्टिनियमाचा भाग कोठे येतो कळत नाही. भाऊंच्या ह्या मांडणीत तर्कदोष वाटतो.

महाभारतात आढळणारे कृष्णचरित सांगताना भाऊंनी "त्याचे (कृष्णाचे) बोलणे व उद्गारही सोडले नाहीत" (पृ. ८८), भाऊंना जे, जे आढळले "त्यातून काहीही न वगळता, महत्त्वाचे काही न सोडता ... मांडण्याचा प्रयत्न" केला आहे असा भाऊंचा दावा आहे (पृ. १२१). सर्वसामान्यपणे हा दावा ठीक असला तरी त्याला महत्त्वाचे अपवाद आहेत हे नमूद करणे भाग आहे.

(१) भाऊ म्हणतात त्याप्रमाणे राजसूय यज्ञाच्या वेळी "कोणाची मी प्रथम पूजा करावी" असा युधिष्ठिराचा प्रश्न नव्हता. सर्वांची पूजा करायची तर त्यात कोणी तरी प्रथम, कोणी तरी नंतर, असा क्रम अपरिहार्य आहे. परंतु युधिष्ठिराने खरोखरी विचारलेल्या प्रश्नात खोच आहे. त्यामुळे जमलेल्या क्षत्रियांचा उपमर्द होत होता. शिशुपालाचा संताप त्यामुळेच अनावर झाला असे मानले तर गैर नाही. भीष्माने युधिष्ठिराला सांगितले : "जमलेल्या राजांची त्यांच्या योग्यतेप्रमाणे एकानंतर




एक अशी संभावना कर. यांच्यात जो वरिष्ठ व समर्थ असेल त्याच्यापासून (सुरुवात) कर." यावर युधिष्ठिराने विचारले : "ह्यांतील कोणा एकाला अर्घ देणे युक्त होईल ते मला सांग" (२·३४·२६). प्रश्नाचा रोख असा, की सर्व राजांतून एकाचीच निवड करायची असे म्हटले तर सत्कारास योग्य कोण ? ह्यामुळे शिशुपाल संतापला असल्यास नवल नाही.

(२) कृष्ण शिष्टाई करण्यासाठी आला तेव्हा दुर्योधनाने कृष्णाला काय सांगितले ते भाऊंनी नीट सांगितले नाही, महत्त्वाचे गाळले आहे. भाऊंच्या सांगण्याप्रमाणे दुर्योधन म्हणाला : "कृष्णा, माझ्या वडिलांनी पांडवांना पूर्वी जो राज्याचा वाटा दिला होता तो आता मी जिवंत असताना त्यांना पुनः मिळणार नाही." वाटा आता का मिळणार नाही ह्यासाठी दुर्योधनाने दिलेले कारण भाऊंनी सांगितले नाही. वास्तविक दुर्योधन म्हणाला होता : "जे राज्य पांडवांना देऊ नये ते मी बाल असताना, परवश असताना, वडिलांनी अज्ञानामुळे अथवा पांडवांना भिऊन त्यांना दिले, ते आता त्यांना परत मिळणार नाही" (५·१२६·२४). हा श्लोक दुर्योधनाच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचा आहे. पूर्वी तो अज्ञान होता, त्याला कळत नव्हते तेव्हा जे घडले त्याला, आता तो सज्ञान झाल्यावर, त्याची संमती नाही.

(३) कर्णाने कौरवांचा पक्ष सोडून पांडवांकडे यावे ह्यासाठी कृष्णाने दोनदा प्रयत्न केल्याचा उल्लेख महाभारतात आहे. पहिला प्रयत्न करताना कृष्णाने कर्णाला कोणते आमिष दाखवले हे सांगताना भाऊ म्हणतात : "तू पांडूचा धर्माने पहिला मुलगा आहेस, तेव्हा धर्मशास्त्राप्रमाणे तू या राज्याचा राजा होशील" (पृ. ८५). ह्यापेक्षाही मोठे प्रलोभन तेव्हा कृष्णाने द्रौपदीचे दाखवले (कर्ण पांडवांकडे आला तर वर्षातील दोन महिने द्रौपदी कर्णाकडे येईल) हे येथे भाऊंनी सांगितले नाही. ह्या प्रलोभनाचा (भाऊंच्या शब्दात सांगायचे तर 'लालूच') उल्लेख करण्यास भाऊंना संकोच वाटला असणे स्वाभाविक आहे. आजच्या आमच्या दृष्टिकोणातून पाहता कृष्णाचे बोलणे हीन अभिरुचीचे म्हटले पाहिजे. भाऊंनीच पुढे (पृ. ३५८–३५९) ह्या घटनेला 'अत्यंत लाजिरवाणे उदाहरण' असे संबोधून कृष्णाची हजेरी घेतली आहे. तथापि पृ. ८५ वर देखील ह्या प्रलोभनाचा उल्लेख आवश्यक होता.

* * *

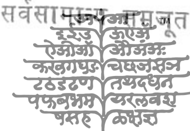
'गीताचिकित्सा' ह्या ग्रंथाविषयी भाऊंच्या मित्रांचे अभिप्राय, त्यांनी स्वतः दिलेली आश्वासने, ह्यांविषयी सांगून झाल्यावर मुख्य ग्रंथाकडे वळण्यास हरकत नाही.

ह्या ग्रंथाचे काही विशेष आहेत–

(१) महाभारतात गीतेला भीष्मपर्वाच्या सुरुवातीस स्थान आहे (अ. २३–४०). गीतेचे अध्याय महाभारताच्या उपलब्ध सर्व पाठांत आढळत असल्याने संशोधित आवृत्तीत गीतेला स्थान आहे. तथापि गीता ही महाभारतात एक प्रक्षेप आहे, मुळात ती तशी सांगितली असणे शक्य नाही असे काही अभ्यासकांचे मत आहे, आणि ते योग्य आहे. भाऊंची धारणा तशीच आहे. अर्जुनविषादाचे निमित्त करून गीतेला महाभारतात स्थान दिले गेले. गीतेतील सर्व अध्यायांच्या विषयांचे तपशीलवार विवेचन करून भाऊंनी निष्कर्ष काढला आहे तो असा, की गीता ही भगवंताची नाही, व्यासांचीही नाही, तर ती व्यासांच्या शिष्यांची व अनुशिष्यांची. ह्या शिष्य व अनुशिष्यांची संख्या १४ असल्याचे भाऊंनी ठरविले आहे (पृ. ३३३–३३४).

(२) ह्या ग्रंथाचा दुसरा विशेष म्हणजे ह्यात भाऊंनी महाभारताच्या आधारे श्रीकृष्णचरित दिले आहे, आणि चरिताची चिकित्सा केली आहे. साधारणतः गीतेवरील ग्रंथात हे असत नाही. गीता श्रीकृष्णाने सांगितली तेव्हा ती सांगणाऱ्या श्रीकृष्णाची "विचारसरणी एकूण कशी होती, त्याचा स्वभाव व शील काय होते, म्हणजे एकंदरीने त्याचे 'चरित' म्हणजे वागणूक कशी होती" (पृ. ३१) हे पाहण्याचा भाऊंनी प्रयत्न केला आहे. त्यासाठी भागवतपुराण अथवा हरिवंश ह्यांवर अवलंबून न राहता, महाभारताचा आधार भाऊंनी घेतला हे योग्यच झाले. गीतेत आढळणारी शिकवण देण्यास श्रीकृष्ण पात्र होता की नाही ह्याविषयी भाऊंचा निकाल आठव्या प्रकरणात अपेक्षित होता. तो त्यांनी स्पष्टपणे दिला नाही. परंतु तत्पूर्वीच्या सर्व विवेचनावरून असे दिसते की भाऊंच्या मते युद्धात विजयासाठी श्रीकृष्णाने पांडवांना अनीतीच्या मार्गाने नेले म्हणून, आणि गीता ही 'योगेश्वर' कृष्णाने सांगितली, परंतु महाभारतातील कृष्ण 'योगेश्वर' असल्याचे कुठे आढळत नाही म्हणून, गीता ही महाभारतातील श्रीकृष्णाची नाही असे त्यांचे मत असावे.

(३) ह्या ग्रंथात भाऊंनी गीतेतील ग्राह्याग्राह्यतेची निर्भीड चर्चा केली आहे. सर्वसामान्य समजूत अशी की





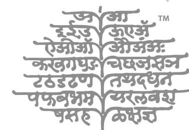
गीतेतले सर्वच ग्राह्य. ह्या पार्श्वभूमीवर भाऊंच्या ह्या चर्चेला विशेष महत्त्व प्राप्त होते. भाऊंच्या मते गीतेतले (१) स्थितप्रज्ञदर्शन, (२) गीतेने जीवनाचा समतोल राखण्याची दिलेली गुरुकिल्ली (सहावा अध्याय), आणि (३) नैष्कर्म्यसिद्धी– म्हणजे कर्मबंधापासून मिळवायची मुक्ती– हे जीवनाचे मानलेले अंतिम ध्येय ह्या गोष्टी ग्राह्य आहेत. त्यांनी गीतेतले जे अग्राह्य मानले आहे त्यातील बऱ्याच बाबतीत दुमत होण्याचे कारण दिसत नाही. गीतेतली यज्ञविषयक कल्पना – यज्ञामुळे पाऊस पडतो –, चातुर्वर्ण्यव्यवस्था, स्त्रीविषयक अनादराचा दृष्टिकोण, मानवीजीवन हे केवळ दुःखाचे घर असे मानून जीवनाविषयी एक निराशाजनक वृत्ती, ह्या गोष्टी भाऊंच्या मते अग्राह्य आहेत. अज्ञानी लोकांचा बुद्धिभेद करू नये ह्या गीतावचनाचा संदर्भ सोडून अर्थ केल्यास आणि तसे वागू लागल्यास होणाऱ्या दुष्परिणामाकडेही त्यांनी लक्ष वेधले आहे ते योग्य आहे.

काही ठिकाणी मतभेदाची शक्यता आहे. 'स्वधर्मानुसार आचार' हा गीतेचा बोध भाऊंच्या मते अग्राह्य आहे (पृ. ३४१–३४२). अर्जुन हा क्षत्रिय होता. क्षत्रियाचा धर्म धर्म्ययुद्ध करणे हा असल्यामुळे श्रीकृष्णाने अर्जुनाला युद्धप्रवृत्त केले. परंतु युद्धामुळे सामाजिक मूल्ये, मानवी मूल्ये, यांचा नाश होतो, तेव्हा युद्धाचा मार्ग न अवलंबणे हेच श्रेयस्कर. भाऊंनी स्पष्ट म्हटले नसले तरी त्यांच्या मते अर्जुनाने माणुसकीच्या मार्गाने जाण्याचे ठरवून युद्ध न करणेच उचित ठरले असते, कारण समाजहिताला कर्तव्यकर्म हानिकारक ठरत असेल तर माणसाने कर्तव्याचा त्याग केला पाहिजे (पृ. ३४६).

भाऊंची ही विचारसरणी संभ्रम निर्माण करणारी आहे. कृष्णाने अर्जुनाला कोणतेही युद्ध करायला सांगितले नाही, धर्म्यसंग्राम करायला सांगितले आहे. भारतीय युद्ध हे पांडवांच्या दृष्टीने न्यायाची स्थापना करण्यासाठी असल्याने धर्मयुद्ध होते, तर कौरव अधर्म युद्धाला प्रवृत्त झाले होते. कृष्णालाही युद्ध शक्यतर टाळायचेच होते. त्याने समेटाचा प्रयत्नही केला. त्या वेळी दुर्योधनानेही कृष्णाला ऐकवले, की क्षत्रियाचा धर्म युद्ध करणे असल्यामुळे तो युद्ध करण्यास तयार झाला आहे, मग त्या युद्धात त्याला मृत्यू आला तरी बेहेत्तर (मुख्यश्चैवैष नो धर्मः क्षत्रियाणां जनार्दन। यच्छयीमहि संग्रामे शरतल्पगता वयम् ॥ ५·१२५·१६). त्या वेळी जर दुर्योधन युद्ध न करण्याचे म्हणता तर त्याला काही कृष्णाने क्षात्रधर्माची आठवण करून देऊन युद्धास प्रवृत्त केले नसते. विदुलेने जे संजयाला सांगितले, कुंतीने जे युधिष्ठिराला कळवले, तसाच उपदेश कृष्णाने अर्जुनाला केला. न्याय मिळविण्यासाठी भाऊंना अभिप्रेत असलेला अहिंसक सत्याग्रहाचा मार्ग महाभारतकाली ज्ञात नव्हता. तत्कालीन वैचारिक संदर्भात कृष्णाने जे सांगितले ते आम्हाला ग्राह्य वाटावे असे आहे. युद्धामुळे निर्माण होणारा अनर्थ हा अर्जुनाने निर्माण केलेला एक बागुलबोवा होता. भारतीय युद्धामुळे जीवितहानी अवश्य झाली. परंतु त्यामुळे निर्माण होणाऱ्या अनर्थाचे जे भयानक चित्र अर्जुनाने रंगवले तसा अनर्थ युद्धानंतर खरोखर घडून आल्याचे महाभारतात आढळत नाही.

भाऊंच्या मते कर्मयोगाचा विचार ही गीतेची मानवसमाजाला मोठी देणगी आहे. पण ह्या उपदेशाला चाळण लावणे आवश्यक आहे. 'कर्मण्येवाधिकारस्ते' अशी गीतेची शिकवण असल्यामुळे प्राप्त कर्तव्य करायला हवे; पण तसे करताना फळाची अपेक्षा धरू नये (मा कर्मफलहेतुर्भूः) हा कर्मयोगाचा भाग भाऊंच्या दृष्टीने अग्राह्य आहे (पृ. ३४६–३४७). ह्या विषयाची सविस्तर चर्चा त्यांनी आधीच केली आहे (प्रकरणे ११–१३). 'मा फलेषु कदाचन' आणि 'मा कर्मफलहेतुर्भूः' हे दोन स्वतंत्र मुद्दे असल्याचे भाऊ मानतात. त्यांतला पहिला त्यांना ग्राह्य आहे, दुसरा नाही. भाऊंची ही विचारसरणी ठीक नाही. मानवाचा फलावर अधिकार नाही– म्हणजे कर्तव्यकर्म करायलाच पाहिजे हा आग्रह जसा योग्य, तसा कर्माचे फल मिळायलाच पाहिजे हा आग्रह अयोग्य, हा मुद्दा भाऊंना मान्य आहे. कर्मफलाचा आग्रह अयोग्य म्हणून मानवाची कुठलीही कर्मप्रवृत्ती कर्तव्य म्हणून असावी, कर्मफलाचा हेतू मनात बाळगून नसावी, असे जे पुढे गीता म्हणते त्यात अयोग्य, अग्राह्य असे काही नाही, पण भाऊंना हे अग्राह्य वाटते, कारण कर्म करताना फलाची इच्छाच मनात उद्भवता कामा नये असा ह्याचा चुकीचा अर्थ ते करतात. अर्थ असा आहे, की कर्माचे फल मलाच मिळाले पाहिजे हा कर्म करणाऱ्याचा आग्रह असता कामा नये. फळझाड लावताना झाडाला फळ यावे ही इच्छा असणे स्वाभाविक आहे, पण ते फळ झाड लावणाऱ्याने मलाच मिळाले पाहिजे असा आग्रह योग्य नाही. म्हणून भाऊंनी दिलेली लोकमान्य, गांधीजी यांची दिलेली उदाहरणे गैरलागू आहेत.

(४) भाऊंच्या ग्रंथाचा आणखी एक विशेष म्हणजे





कर्मयोग + ध्यानयोग = बुद्धियोग हे त्यांनी मांडलेले सूत्र (१५). ह्याचा त्यांचा खुलासा असा : "कर्मयोग ही बुद्धियोगाची पूर्वतयारी आणि त्या तयारीतून बुद्धी शुद्ध झाल्यानंतर तिला आत्म्याच्या ठिकाणी स्थिर करण्याकरिता ध्यानयोगाची साधना" (पृ. १९५). कर्मयोग्याची बुद्धी ध्यानयोगाने आत्म्यात स्थिर झाली की माणूस बुद्धियोगी झाला, त्याला स्थितप्रज्ञ अवस्था प्राप्त होते. भाऊंची ही विचारसरणी अभिनव आहे.

* * *

भाऊंच्या ग्रंथाचे दोन भाग आहेत– गीतेची अध्यायवार चिकित्सा आणि श्रीकृष्णचरित चिकित्सा. ह्या दोन्ही भागांतले विवेचन अत्यंत उपयुक्त आहे. काही ठिकाणी मतभेदाला अवसर आहे.

(१) गीताचिकित्सा– काही मतभेद

(१) गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायात श्लोक ११–३८ आणि श्लोक ३९–७२ असे दोन भाग गीतेच्या कर्त्याला अभिप्रेत आहेत. त्याप्रमाणे पहिल्या भागात कृष्णाने अर्जुनाला सांख्यबुद्धी म्हणजे काय ते सांगितले, आणि दुसऱ्या भागात त्याने योगबुद्धी सांगितली. भाऊंच्या मते पहिल्या भागातली शिकवण क्षत्रियवर्णासाठी असून दुसऱ्या भागातली शिकवण ब्राह्मणवर्णासाठी आहे (पृ. १३५–१४५). ह्यासाठी आधार असा, की भाऊंच्या मते सांख्यबुद्धी ह्याचा अर्थ युद्धविषयक बुद्धी (कारण 'संख्य' म्हणजे युद्ध), अर्थात रणात पाळावयाचा क्षत्रिय धर्म, तो कृष्णाने अर्जुनाला पहिल्या भागात सांगितला. दुसऱ्या भागात एके ठिकाणी ब्राह्मण शब्द आला आहे (श्लोक ४६), त्याचा अर्थ भाऊ वर्णाने ब्राह्मण असा करतात आणि म्हणून हा दुसरा भाग ब्राह्मणवर्णापुरता मर्यादित असल्याचे ते मानतात. भाऊंची ही सारी चिकित्सा गैर असून वाचकाची दिशाभूल करणारी आहे. 'संख्य' शब्दाचा अर्थ संस्कृतात 'युद्ध' असा होत असला, आणि गीतेतही त्या अर्थी संख्य शब्द आढळत असला (१·४७; २·४), तरी प्रस्तुत संदर्भात 'सांख्य' म्हणजे 'युद्धविषयक' असा त्या शब्दाचा अर्थ करणे गैर आहे. इथे सांख्यबुद्धी आणि योगबुद्धी असा फरक अभिप्रेत असल्यामुळे सांख्य शब्दाचा अर्थ अेखादी विशिष्ट तत्त्वप्रणाली असा करणे योग्य ठरेल. 'आत्मतत्त्वाच्या अमरत्वाचे आणि देहाच्या नश्वरतेचे मूलग्राही तत्त्वज्ञान' श्लोक ११–३८ ह्या पूर्वभागात कृष्णाने अर्जुनाला स्पष्ट करून सांगितले हे भाऊंनीच सांगितले आहे. तेव्हा त्या भागाला उद्देशून योजिलेल्या सांख्यबुद्धी ह्या शब्दाचा तसा अर्थ करणे उचित आहे. अर्जुनाला युद्धासाठी प्रवृत्त करण्यासाठी हे सारे विवेचन आहे, अर्जुन क्षत्रिय आहे, म्हणून हे विवेचन क्षत्रियापुरते मर्यादित असल्याचे मानण्याचे कारण नाही. तसेच पुढची योगबुद्धी हीदेखील अर्जुनालाच सांगितली आहे, तेव्हा तो उपदेश 'ब्राह्मण धर्माला साजणारा' (पृ. १४४) असे मानण्यास अवसर नाही. ४६ व्या श्लोकातील 'ब्राह्मण' शब्दाचा अर्थ 'ब्रह्म म्हणजे वेद, त्यांचे अध्ययन करणारा', आणि 'ब्रह्म म्हणजे वेदांनी प्रतिपादिलेले तत्त्व, ते जाणणारा' (पाणिनिसूत्र ४·२·५९ 'तदधीते, तद्वेद') असा दोन्ही प्रकारे होऊ शकतो. प्रस्तुत श्लोकात 'ब्राह्मणस्य विजानतः' असा शब्दप्रयोग आहे. त्यातील 'विजानतः' ह्या पदाने ब्रह्म जाणणाऱ्याचा बोध होत असल्याने उरलेल्या 'ब्राह्मणस्य' ह्या पदाने 'वेदांचे अध्ययन करणारा' हा अर्थ घेणे उचित आहे. श्लोकाचा सरळ अर्थ असा आहे, की सगळीकडे पाणी उपलब्ध झाले म्हणजे एखाद्या विहिरीतल्या पाण्याचा माणसाला जेवढा उपयोग (म्हणजे त्याला त्या पाण्याचा काहीच उपयोग नाही), तेवढाच ब्रह्मज्ञान प्राप्त झालेल्या माणसाने वेदांचे अध्ययन चालू ठेवल्यास त्याला त्यांचा उपयोग (म्हणजे ब्रह्मवेत्त्याला वेदाध्ययनाचा काही उपयोग नाही). कृष्णाने शिकविलेल्या पहिल्या भागातील सांख्यबुद्धीचे रहस्य हे, की देह नश्वर परंतु आत्मा अमर, म्हणून युद्धात मृत्यू पावणाऱ्यांबद्दलचा अर्जुनाचा शोक वृथा, आणि आत्मा कोणाला मारीत नसल्यामुळे 'मी यांना मारले' असा अर्जुनाला वाटणारा अभिमानही वृथा. आणि कृष्णाने सांगितलेल्या दुसऱ्या भागातील योगबुद्धीचे रहस्य हे, की मानवाचा अधिकार फक्त कर्मावर, त्याचा अधिकार फलावर नाही, म्हणून फलनिरपेक्ष बुद्धीने कर्तव्यकर्म करावे. ह्या दोन्ही बुद्धी प्रस्तुत संदर्भात क्षत्रिय अर्जुनाला उद्देशून असल्या तरी त्याच्यापुरत्या मर्यादित नाहीत, त्या सर्व मानवांना सारख्याच उपयुक्त. तिथे ही बुद्धी क्षत्रियांसाठी, ही बुद्धी ब्राह्मणांसाठी, अथवा ह्या दोन्ही बुद्धी क्षत्रियांसाठी अशा भेदभावाला अवकाश नाही. योगबुद्धी जर भाऊ म्हणतात त्याप्रमाणे ब्राह्मणवर्णापुरती मर्यादित असती तर क्षत्रिय अर्जुनाला 'निस्त्रैगुण्यो भव' (४५), किंवा 'श्रुतिविप्रतिपन्ना ते' (५३) असे खास सांगण्यात काय

हशील ? वरील शिकवणीत वर्णांचा प्रश्न येत नसल्याने, 'आज चातुर्वर्ण्य नाही, मग गीतेचा कर्मयोग आज लागू कसा' ह्या भाऊंच्या प्रश्नाला (पृ. १९०) अवकाश नाही.

(२) वरील संदर्भात वेदांविषयी एक विधान आहे : "त्रैगुण्यविषया वेदाः" (२·४५). ह्या विधानातील 'त्रैगुण्य' ह्या शब्दाने सत्त्व, रजस्, तमस् ह्या तीन गुणांचा बोध होतो असे सर्वजण मानीत आले आहेत. भाऊंना हा अर्थ मान्य नाही. त्यांचे प्रतिपादन असे, की वेदांत ह्या तीन गुणांचा उल्लेख नाही, तेव्हा वेदांचा विषय त्रिगुणांशी संबंधित आहे असे कसे म्हणता येईल ? वेद स्वतःच जर स्वतःविषयी ते 'त्रैगुण्यविषय' आहेत असे म्हणत असते, आणि त्याचा अर्थ करणाऱ्यांनी त्रिगुण म्हणजे सत्त्व, रजस्, तमस् हे तीन गुण असा अर्थ केला असता, तर भाऊंचा आक्षेप रास्त ठरला असता. वस्तुस्थिती तशी नाही, तेव्हा आक्षेप घेण्यात भाऊंचे कालक्रमाकडे दुर्लक्ष झाले आहे. गीतेचा रचनाकाल सांख्य तत्त्वज्ञान प्रसृत झाल्यानंतरचा आहे. सत्त्व, रजस्, तमस् ही तीन गुणांची कल्पना सांख्यांची. वेदांत जर ह्या तीन गुणांशी संबंधित कर्मे आढळत असली तर सांख्योत्तरकालीन गीताध्यायकर्त्याने वेद त्रैगुण्यविषय आहेत असे म्हणण्यात काय अडचण आहे ? वेद हे त्रैगुण्यविषय आहेत हे वरील श्लोक रचणाऱ्याचे मत आहे, वेदांचे स्वतःविषयीचे ते मत नव्हे. भाऊंना भाष्यकारांचा अर्थ मान्य नसल्याने त्यांनी त्रैगुण्यविषय ह्याचा फार चमत्कारिक अर्थ केला आहे. गीतेत यज्ञ, दान आणि तप यांचा कर्तव्यकर्म म्हणून उल्लेख आहे. परंतु यज्ञ, दान, तप ह्या क्रिया आहेत, ते गुण नव्हेत ह्याची जाणीव असल्याने भाऊ 'गुण' शब्दाचा सोयीसाठी 'सूत्र' असा अर्थ करतात आणि 'त्रैगुण्यविषयाः वेदाः' म्हणजे यज्ञ, दान आणि तप ह्या तीन सूत्रांनी बांधलेला वेद असा अर्थ ते करतात (पृ. १५६). वेदांत यज्ञ हा विषय वारंवार येतो हे खरे, पण दान आणि तप हे दोन विषय त्यामानाने गौण आहेत. त्यामुळे वेदांना बांधण्यासाठी यज्ञाइतका त्या दोन सूत्रांचा, म्हणजे दोऱ्यांचा, उपयोग मानणें कठीण आहे.

(३) बुद्धियोगामुळे स्थितप्रज्ञाची अवस्था ज्याने मिळवली आहे अशा मानवाचा कर्मबंध सुटतो याचा अर्थ भाऊ असा करतात, की वर्णाप्रमाणे प्राप्तकर्म करण्याचे बंधन त्याला असत नाही. अर्जुनाला जर तशी स्थिती प्राप्त झाली तर क्षत्रिय धर्माप्रमाणे प्राप्त असलेले युद्ध करणे टळेल, अन्यथा नाही. गीतेचे मत असे आहे असे भाऊ मानतात (पृ. १४३). भाऊंचे हे मत स्वीकारता येत नाही. स्थितप्रज्ञानेही आपले वर्णानुरूप प्राप्तकर्म करीत राहिले पाहिजे हे गीतेचे सांगणे आहे. त्याने ते कर्म केले तरी त्याला ते बंधनकारक असत नाही, कारण त्याने ते कर्म असक्तपणे केलेले असते. स्थितप्रज्ञाने जर कर्मे करायची सोडली तर सामान्य लोकांचा बुद्धिभेद होऊन ते त्याचा कित्ता गिरवू लागतील आणि स्थितप्रज्ञाची अवस्था प्राप्त होण्यापूर्वीच कर्मे करायची टाकतील. गीतेला हे अभिप्रेत नाही. आपल्या मताच्या पुष्टीसाठी भाऊंनी गीतेतल्या ३·१७-१८ ह्या श्लोकांचा निर्देश केला आहे (पृ. १२८). पण त्यापुढचे श्लोक भाऊंनी केलेला अंगुलिनिर्देश अयोग्य असल्याचे स्पष्ट करतात. भगवान स्वतःविषयी म्हणतात, की त्यांनी मिळविले नाही असे काही उरले नाही, आणि मिळविण्यासाठी त्यांना काही शिल्लक नाही, तरी ते कर्मे करीत आहेतच (नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ३·२२). स्थितप्रज्ञानेही तसेच वागायचे आहे.

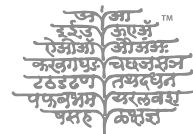
(२) श्रीकृष्णचरित– काही मतभेद

श्रीकृष्णचरिताच्या अवलोकनासाठी भाऊंनी महाभारताची संशोधित आवृत्ती न अभ्यासिता, त्यासाठी नीलकंठी पाठाची निवड केली ही मोठी चूक झाली. ती चूक झाली नसती तर श्रीकृष्णचरितात पुढील काही घटनांना आपोआपच स्थान मिळाले नसते.

(१) मत्स्यवेध करताना अर्जुनाने श्रीकृष्णाचे मनात स्मरण करून द्रौपदीला जिंकले (पृ. ३३). महाभारताच्या आठ प्रमुख पाठांपैकी फक्त बंगाली व देवनागरी पाठांतच ह्याचा उल्लेख आहे, इतर सहा पाठांत नाही, तेव्हा हा भाग निखालस प्रक्षेप असून अर्जुनाने द्रौपदीला जिंकण्यात श्रीकृष्णाचा काही वाटा नाही.

(२) राजसूय यज्ञाच्या वेळी ब्राह्मणांचे पाय धुण्याचे काम श्रीकृष्णाने स्वतः आपल्याकडे घेतले (पृ. ४४). हा उल्लेख तर फक्त देवनागरी पाठात आहे. तेव्हा श्रीकृष्णाने तसे काही केले नव्हते हे उघड आहे.

(३) अश्वत्थाम्याने त्याचे ब्रह्मशिरस अस्त्र उत्तरेच्या गर्भाकडे वळवले तेव्हा कृष्णाला "या गोष्टीची आठवण होऊन तो तिकडे धावत गेला आणि आपल्या सुदर्शन चक्राने त्याने त्या गर्भाचे रक्षण केले" (पृ. ११७). भाऊंना हा उल्लेख कुठे





आढळला त्याची कल्पना नाही. त्यांनी तो दिला आहे तेव्हा त्यांना तो कुठे तरी आढळला असला पाहिजे हे निश्चित, त्याशिवाय ते देणार नाहीत. तो असण्याची शक्यता ज्या दोन ठिकाणी वाटली तिथे मला तो आढळला नाही (सौप्तिकपर्व (१०), अध्याय-१५ शेवट व अध्याय– ११६; आश्वमेधिकपर्व (१४), अध्याय–६८).— तिथल्या नीलकंठी पाठातही तो नाही. संशोधित आवृत्तीतल्या माहितीप्रमाणे– आणि ही माहिती नीलकंठी पाठातही आहे– ब्रह्मशिरस् अस्त्राच्या प्रयोगामुळे उत्तरेला मुलगा झाला तो जन्मतःच मृत्यू पावलेला होता. श्रीकृष्णाने सत्यक्रिया करून, म्हणजे सत्याचा उच्चार करून सत्यवाणीच्या प्रभावाने, मृत बालकास जिवंत केले. ह्यात सुदर्शन चक्राच्या उपयोगाविषयी उल्लेख नाही. ही वस्तुस्थिती श्रीकृष्णचरिताच्या दृष्टीने– श्रीकृष्ण सत्यक्रिया करू शकतो– अत्यंत महत्त्वाची असून भाऊंनी ती का दुर्लक्षिली हे कळत नाही (त्यांचा दावा मात्र महत्त्वाचे काही गाळले नाही असा आहे ह्याचा उल्लेख वर केला आहे.).

सहजासहजी गळू शकणाऱ्या ह्या काही गोष्टी पाहिल्यावर श्रीकृष्णचरिताविषयी माझे जे प्रमुख आक्षेप आहेत ते पाहता येतील.

(१) भाऊंच्या मते भारत घडले ते कृष्णाच्या सूत्रसंचालनाने. कृष्ण नसता तर कौरव-पांडव संग्राम व पांडवांचा विजय घडलाच नसता (पृ. १२८). भाऊंच्या विधानांतला पूर्वार्ध संपूर्णपणे अमान्य, उत्तरार्ध तेवढा मान्य. भारतीय युद्ध कृष्णामुळे उद्भवले असे कसे म्हणता येईल ? तसेच पाहू गेले तर भारतीय युद्धाचे मूळ राजसूय यज्ञाच्या निमित्ताने पांडवांनी जी अफाट संपत्ती मिळविली त्यामुळे दुर्योधनाच्या मनात त्यांच्याविषयी निर्माण झालेल्या असूयेपर्यंत नेता येईल. ह्या राजसूयाला श्रीकृष्ण मुळीच जबाबदार नव्हता. युधिष्ठिराने राजसूय यज्ञ करावा असा स्वर्गस्थ पांडूचा निरोप नारदाने त्याला पोचवला आणि त्याने राजसूय करण्याचे ठरवले. ह्यासाठी त्याला श्रीकृष्णाची मदत झाली हे खरे, पण राजसूय यज्ञासाठी प्रेरणा युधिष्ठिराने श्रीकृष्णाकडून मिळविली नाही. दुर्योधनाच्या असूयेमुळे पांडवांची संपत्ती हिरावून घेण्यासाठी मुख्यतः द्यूत खेळण्यात आले, त्याची परिणती अखेर कशी झाली हे सर्वश्रुत आहे. तेव्हा भारत घडण्यास श्रीकृष्ण जबाबदार नाही. कौरव-पांडवांच्या समेटाचा अखेरचा प्रयत्न, त्यातून काही निष्पन्न होणार नाही हे माहीत असूनही, श्रीकृष्णाने केला हे, युद्धासाठी श्रीकृष्णाला जबाबदार धरण्यापूर्वी, लक्षात घ्यायला हवे. पांडवांचा विजय श्रीकृष्णामुळे झाला हे निर्विवाद.

(२) दुर्योधनाचा वध सर्व पांडवांनी मिळून करावा असा कृष्णाचा बेत असावा असा भाऊंचा तर्क आहे (पृ. ११४). हा तर्क त्यांनी कशाच्या आधारे केला ? त्यांनी ज्या प्रकारे वरील तर्काविषयी लिहिले आहे त्यावरून त्यांची ह्याविषयी खात्री नाही हे उघड आहे. मग वृथारोप का ? युद्धातील श्रीकृष्णाच्या कामगिरी-विषयी भाऊंचे मत अत्यंत कलुषित झाले आहे हे एकच ह्या तर्काला कारण दिसते.

(३) द्रोणवधासाठी भाऊंनी श्रीकृष्णाला नको इतके जबाबदार धरले आहे (पृ. १००–१०४). ह्या संदर्भात ते लिहितात : "अजिक्य द्रोणाचार्यांचा वध कृष्णाने पांडवांच्या यशाच्या इच्छेने कपटाने घडवून आणला (पृ. १०२). ... पांडवांच्या जयाविषयीच्या आसक्तीने कृष्णाकडून ही कृत्ये घडली ती कृष्णकृत्ये (कुकृत्ये) होती यात तिळमात्र संशय नाही (पृ. १०३)." द्रोणाच्या बाबतीत कृष्णाची नेमकी सूचना कोणती, सूचनेचा हेतू कोणता, सूचनेची अंमलबजावणी कशी झाली हे सर्व नीट समजून घेणे आवश्यक आहे. ते केल्यावर आवश्यक वाटल्यास कृष्णाला दोष द्यावा.

'अश्वत्थामा मेला' असे द्रोणाच्या कानी कोणी तरी पोचवावे ही कृष्णाची सूचना. सूचनेचा हेतू द्रोणाने युद्ध करण्याचे थांबवावे. कुरुक्षेत्रावरील सर्वच द्वंद्वयुद्धे कोणा तरी एकाचा मृत्यू झाल्यावर थांबली असे घडले नाही. ह्या ना त्या निमित्ताने युद्ध करण्याचे दोघांपैकी कोणी तरी थांबवले अशी अनेक उदाहरणे आहेत. अश्वत्थामा मेल्याचे कानी पडताच दुःखाने द्रोण युद्ध करायचा थांबेल आणि रणांगणातून तात्पुरता तरी निघून जाईल हा कृष्णाच्या सूचनेचा हेतू. प्रत्यक्षात घडले निराळेच. कृष्णाच्या अपेक्षेप्रमाणे युद्ध करायचे थांबवण्याऐवजी संतापून द्रोणाने करू नये ते केले. सामान्य सैनिकांवर ब्रह्मास्त्र सोडले. परिणामी त्याला शस्त्रसंन्यास करावा लागला. त्याला तसे करायला भाग पाडण्याची कृष्णाची कल्पना नाही. द्रोणाने शस्त्रसंन्यास केल्यावर त्याला नुसते पकडण्याऐवजी, धृष्टद्युम्नाचा अनेक वर्षांचा राग, द्वेष अनावर होऊन त्याने द्रोणाचार्यांचा वध केला. अश्वत्थामा मेला अशी

हूल उठवण्यापूर्वी त्या नावाचा एक हत्ती मारावा ही कल्पना कृष्णाची नाही, ती भीमाची. अश्वत्थामा खरोखरी मेला, का नाही ह्याची शहानिशा करून घेण्यासाठी द्रोण युधिष्ठिराकडे जाईल ह्याची कृष्णाला कल्पना नव्हती. परंतु तशी वेळ आली तेव्हा युधिष्ठिराने असत्य सांगण्यास कचरू नये हे कृष्णाने त्याला सांगितले. त्याशिवाय अन्य उपाय नव्हता. परंतु असत्य सांगून द्रोणास रणांगणावर शस्त्र खाली ठेवण्यास भाग पाडावे आणि त्या स्थितीत त्याला मारण्याची धृष्टद्युम्नाला संधी द्यावी इतका दीर्घगामी कृष्णाचा हेतू होता असे म्हणण्यास मुळीच आधार नाही. अश्वत्थामा मेला अशी हूल उठवण्यात आणि नंतर युधिष्ठिराला खोटे बोलण्यास सांगण्यात कृष्णाचे उद्दिष्ट मर्यादित होते. त्याची इच्छा द्रोणाने त्या दिवशी युद्धातून परावृत्त व्हावे अेवढीच होती. वस्तुस्थिती अशी असताना कृष्णाविषयी भाऊंनी लिहिलेली वरील वाक्ये कितपत उचित आहेत हे वाचकांनीच ठरवावे. धृष्टद्युम्नाला आवर न घातल्याबद्दल पण भाऊ कृष्णाला दोष देतात. जणू अर्जुनाचा रथ तेव्हा धृष्टद्युम्नाच्या रथाशेजारीच होता. महाभारतातला कृष्ण मानव आहे, देव नाही. अर्जुनाने धृष्टद्युम्नाला ओरडून सांगितले : " द्रोणाला जिवंत पकडून आण, मारू नकोस "(७·१६५·५०-५२). तेव्हा अर्जुनाचा रथ द्रोणवधाच्या जागेपासून दूर होता हे उघड आहे. इतक्या दुरून कृष्ण काय करू शकत होता? अर्जुनाने ओरडून सांगितले, त्याच्या सुरात कृष्णाने आपला सूर मिसळला असता तर आणखी काय साधले असते ?

द्रोणाने युधिष्ठिराला अश्वत्थामावधाविषयी विचारले तेव्हा त्याने 'अश्वत्थामा मेला, पण माणूस, की हत्ती हे माहीत नाही '(नरो वा कुञ्जरो वा) असे उत्तर दिले अशी सर्वसामान्य समजूत आहे. महाभारत वाचूनही भाऊंनी तशीच समजूत करून घेतली ह्याचे आश्चर्य वाटते. माझ्या माहितीप्रमाणे 'नरो वा कुञ्जरो वा' ह्या प्रसिद्ध उक्तीचा जनक 'पांडवप्रताप'कार आहे (४६·२२३, २३०–२३१), महाभारतकार नाही. महाभारतात सांगितले आहे ते असे, की द्रोणाच्या प्रश्नाला उत्तर देताना युधिष्ठिराने 'अश्वत्थामा मेला' एवढे मोठ्याने आणि 'हत्ती मेला' हे हळू सांगितले. ('अव्यक्तम्' ७·१६४·१०६; ७·१६५·११५; ७·१६७·३५). आपल्या उत्तरातला 'हत्ती मेला' हा भाग द्रोणाच्या कानी जाऊ नये ही युधिष्ठिराची इच्छा स्पष्ट आहे. पण त्याचा अर्थ 'माणूस की हत्ती, हे मला माहीत नाही' असे त्याने सांगितले असा होत नाही. युधिष्ठिर शब्दशः असत्य बोलला असे म्हणता येत नाही. द्रोणाच्या कानी अर्धसत्य जावे एवढे त्याने पाहिले हे मात्र खरे.

(४) भारतीय युद्धात कृष्णाने केलेल्या कामगिरीविषयी भाऊंचे मत फार तीव्र असल्याने ते म्हणतात : "...राजकारण आणि युद्धप्रसंगी कपटप्रयोग करणे कृष्ण निषिद्ध मानीत नव्हता... त्याने वापरलेले कपटप्रयोग त्याच्या शीलाला न शोभण्यासारखे वाटतात, ...हे प्रयोग थोडेथोडके नाहीत, प्रत्येक नडीच्या प्रसंगी त्याने त्यांचा अवलंब केल्याचे आढळून येते आणि व्यासांनी दुर्योधनाच्या तोंडी मरणकाली कृष्णाविषयीच्या त्याच्या निंदाउल्लेखात ते घातले आहेत."(पृ. १२५) दुर्योधनाने दिलेली यादी मोठी आहे हे मान्य, पण ती भाऊंनी तपासून पाहायला हवी होती. ती यादी अशी : (१) शिखण्डीला पुढे करून भीष्माचा घात करविला; (२) अश्वत्थामा नावाचा हत्ती मारून द्रोणाला शस्त्रत्याग करायला लावला; (३) द्रोणाला मारताना धृष्टद्युम्नाला आवरले नाही; (४) अर्जुनाच्या वधासाठी मागून घेतलेली शक्ती घटोत्कचाकडे वळवली (ह्यासाठी दुर्योधन कृष्णाला 'पापकृत्तम' म्हणतो); (५) भूरिश्रव्याचा हात कापण्यात आला होता. तशा स्थितीत तो प्रायोपवेशनास बसला असताना सात्यकीला पाठवून त्याचा वध करविला; (६) अश्वसेन नाग ज्या बाणावर बसला होता तो बाण कर्णाने अर्जुनावर सोडला असताना कृष्णाने तो चुकवून अर्जुनास वाचवले; (७) कर्णाच्या रथाचे चाक खड्डयात अडकले असताना त्याचा वध करविला; (८) दुर्योधनाच्या मांड्या फोडण्याची आठवण भीमाला देऊन अधर्मयुद्धाने दुर्योधनाचा पाडाव केला (महा. ९·६०·२७–३६).

ह्या यादीची सविस्तर चर्चा करणे आवश्यक नाही. थोडक्यात तिचा परामर्श घेणे योग्य ठरेल. (१) शिखण्डीला पुढे करून अर्जुनाने भीष्माशी लढावे ह्या योजनेशी कृष्णाचा काडीचा संबंध नाही; (२–३) द्रोणवधाविषयी कृष्णाची जबाबदारी किती, ह्याची चर्चा वर झाली आहे; (४) अर्जुनाला वाचविण्यासाठी शक्ती घटोत्कचाकडे वळवली, ह्यात कृष्णाने अधर्माचरण कोणते केले की ज्यासाठी

दुर्योधनाने त्याला 'अत्यंत पापी' म्हणावे ? (५) भूरिश्रव्याचा हात कापण्यात, अथवा सात्यकीने त्याला मारण्यात, कृष्णाचा काहीही वाटा नाही. सात्यकी आणि भूरिश्रवा यांच्यातील द्वंद्वात सात्यकी भूरिश्रव्याच्या कचाटयात सापडला होता तेव्हा फक्त अर्जुनाचे लक्ष कृष्णाने तिकडे वेधले, त्यात त्याने गैर काहीही केले नाही. नंतर अर्जुनाने भूरिश्रव्याचा तरवारीसकट हात कापणे (हे त्याने करायला नको होते) आणि सात्यकीने त्याला मारणे (हेही सात्यकीने करायला नको होते) ही दोन्ही कृत्ये त्या दोघांनी आपापल्या जबाबदारीवर केली; (६) अश्वसेन बसलेला बाण कृष्णाने चुकविण्यात अधर्म कोठे घडला ?; (७) कर्णाचे चाक रणभूमीवरील खड्डयात अडकावे अशा रीतीने अर्जुनाचा रथ हाकणे हे कृष्णाने केले असणे शक्य आहे. कृष्णाचा बेत हाणून पाडण्याची जबाबदारी कर्णाच्या सारथ्याची (शल्याची) होती. कृष्णाने आपले सारथ्याचे काम चोखपणे बजावले. संकटात सापडलेल्या शत्रूला मारायचे नाही असा नियम कौरव-पांडवांनी युद्धाच्या आधी जी नियमावली एकमताने मान्य केली (६·१·२६–३३) त्यात नाही; शत्रूच्या संकटाचा फायदा घेणे यात अधर्म नाही. तो घेतल्यामुळे अर्जुन हा कर्णापेक्षा कमी प्रतीचा योद्धा ठरतो असे फार तर म्हणता येईल; (८) गदायुद्धाचा नियम मोडून दुर्योधनाच्या मांड्या फोडल्याखेरीज त्याचा पाडाव होण्याची सुतराम शक्यता नसल्याने कृष्णाने तशी सूचना केली. ही सूचना करण्याची पाळी युधिष्ठिराच्या मूर्खपणामुळे कृष्णावर आली. पांडवांपैकी कोणाशीही दुर्योधनाने द्वंद्वयुद्ध करावे आणि त्यासाठी शस्त्र कोणते घ्यायचे ते दुर्योधनाने ठरवावे अशी परवानगी युधिष्ठिराने दिली नसती, आणि पांडवांपैकी कोणाही एकाचा दुर्योधनाशी द्वंद्वयुद्ध करताना वध झाला तर सारे पांडव हरले हे मान्य करून राज्य दुर्योधनाच्या पदरात टाकण्यास त्याने शब्द दिला नसता (९·३१·२४–२५) तर कृष्णावर ही पाळी आली नसती.

अशा प्रकारे दुर्योधनाच्या यादीतल्या आठ बाबींपैकी ज्यांना अधर्म अथवा अनीती म्हणता येईल अशा फक्त दोन बाबतींत जबाबदारी कृष्णाची उरते. त्यांतील एका बाबतीत त्याचा हेतू मर्यादित होता, द्रोणाला अपाय करण्याचा त्याचा उद्देश मुळीच नव्हता, उलट, स्वपक्षातील सामान्य सैनिकांचा संहार थांबवणे हा उद्देश होता. दुसऱ्या बाबतीत त्याला युधिष्ठिराने अगतिक केले होते. हे सर्व पाहिल्यावर युद्धात झालेले कृष्णाचे कपटप्रयोग थोडेथोडके नाहीत ह्या भाऊंच्या म्हणण्यात किती तथ्य उरते हे ध्यानात येईल. कृष्णाकडे अर्जुनाचा रथ हाकण्याचे काम होते. रथातून लढणाऱ्या योद्धयाचे आणि त्याच्या पक्षाचे हित जपणे हे प्रत्येक सारथ्याचे कर्तव्य असते. त्यातूनही कृष्णार्जुन परस्परांचे रक्षण करण्यास वचनबद्ध होते. कृष्णाने आपले काम चोखपणे पार पाडले. भाऊंचे म्हणणे असे, की पांडवांच्या विजयाकरिता कृष्णाने केलेले कपटकर्म अनीतीचे असे स्पष्टपणे म्हणण्यास आपण बिचकता कामा नये (पृ. १२८). भाऊंचे म्हणणे मान्य– पण अनीती असेल तिथेच तसे म्हणावे, नसेल तिथे म्हणण्यात काय अर्थ आहे ? युद्धाव्यतिरिक्त खांडववनदाहाच्या वेळी कृष्णाच्या (आणि अर्जुनाच्याही) हातून जे अनीतीमूलक वर्तन घडले त्या प्रसंगाविषयी लिहिताना (पृ. ३६) भाऊ कृष्णार्जुनांना किमपि बोल लावीत नाहीत. जणू त्यांनी काही दुष्कृत्य केलेच नाही अशी त्या घटनेची बोळवण भाऊंनी केली आहे. खांडववन जाळायला त्या दोघांनी अग्नीला परवानगी दिली, म्हणजेच त्यांनी कोणाला तरी ते जाळायला सांगितले (आणि ते तरी कशासाठी ? वसाहतीला ते क्षेत्र योग्य करण्यासाठी ? (पृ. ३६) तशी काही आवश्यकता असल्याचे युधिष्ठिराने त्यांना सांगितले नाही, आणि वनाच्या जागी नंतर वसाहत निर्माण झाल्याचाही कुठे उल्लेख नाही). वन जळू लागले तेव्हा ह्या दोघांनी त्या वनातला प्रत्येक मानव, पशू आणि पक्षी यांना त्या आगीत होरपळून मरायला लावण्याचे अतिभयानक कृत्य केले. ह्या अविचाराला इतिहासात तोड नसावी.

श्रीकृष्णाच्या युद्धातल्या कामगिरीविषयी भाऊंचा निष्कर्ष आपण पाहिला. गीतेचा अठरावा अध्याय ज्याने रचला त्याचा त्याविषयी निष्कर्ष काय होता हे पाहणे उचित ठरेल. तो निष्कर्ष अध्यायकर्त्याने संजयाच्या मुखाने सांगितला आहे. निष्कर्ष युद्धापूर्वी दिला असला तरी अध्यायकर्त्याला कृष्णाने युद्धात काय कामगिरी केली हे माहीत होते आणि ते माहीत असतानाचे त्याचे ते मत आहे. अध्यायाच्या अखेरीस तो म्हणतो : " ज्या बाजूस कृष्ण आणि अर्जुन आहेत त्या बाजूस श्री, विजय, भूति (ऐश्वर्य) आणि शाश्वत

नीती (ध्रुवा नीतिः) असणार आहे (श्लो. ७८)." म्हणजे जो न्यायाचा पक्ष असेल– पांडवांचा पक्ष न्यायाचा होता असे त्या अध्यायकर्त्याचे मत असावे हे मी गृहीत धरतो– त्या बाजूस जय मिळावा म्हणून प्रसंगी कमीत कमी अधर्माचे आचरण घडले तरी त्या आचरणात 'शाश्वत नीती' आहे असे अध्यायकर्त्याने मानले आहे. मला हे मत मान्य आहे.

(५) कृष्णाला उद्देशून 'योगेश्वर' ह्या उपाधीचा उपयोग गीतेत तीन (अथवा चार) वेळा झाला आहे (११·४, (९); १८·७५, ७८). भाऊंच्या मते "कृष्णाला 'योगेश्वर' ही संज्ञा गीतेतील कोणत्याही योगाचा तो स्वामी होता म्हणून दिली गेलेली नसून ही ईश्वराची पदवी त्याला ईश्वर मानून गीतेत तीन ठिकाणी वापरण्यात आली आहे ... " (पृ. १२९). भाऊंचे हे मत योग्य नाही असे मला वाटते. अकराव्या अध्यायात अर्जुनाला आपले विराट स्वरूप दाखविणाऱ्या कृष्णाला उद्देशून जेव्हा त्याला योगेश्वर म्हटले आहे तिथे कृष्णाला तो अेका दैवी शक्तीचा स्वामी असे मानून योगेश्वर (अथवा महायोगेश्वर) असे म्हटले असल्यामुळे त्या अेका संदर्भात भाऊ म्हणतात तो अर्थ योग्य आहे. परंतु अठराव्या अध्यायात ७४ व्या श्लोकात अर्जुनाला निरनिराळ्या योगांची माहिती देणाऱ्या श्रीकृष्णाला उद्देशून 'योगेश्वर' म्हटले आहे (योगं योगेश्वरात् कृष्णात् साक्षात् कथयतः स्वयम्) तिथे त्या शब्दाचा अर्थ करताना कृष्णाला ईश्वर मानण्याचा संबंध येतो कोठे ? तिथे त्या शब्दाचा अर्थ कर्मयोग, बुद्धियोग इत्यादी योग जाणणारा असाच करायला हवा. आणि १८ व्या अध्यायात पुढे जेव्हा धनुर्धर पार्थाच्या बरोबर विजय, श्री वगैरे मिळविणाऱ्या श्रीकृष्णाला 'योगेश्वर' म्हटले आहे (यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः। तत्र श्रीर्विजयः ...) तिथे त्याचा अर्थ युद्धकाळी उपयोगात आणावयाच्या निरनिराळ्या योगांचा म्हणजे युक्त्यांचा (प्रत्येक खेपेस 'कपटांचा' (पृ. १२५) असे मात्र नव्हे) ईश्वर, म्हणजे त्या युक्त्या जाणणारा, असा अर्थ करणे उचित आहे. गीतेत कृष्णार्जुनांच्या गुरू-शिष्य, भगवान्-भक्त, सारथी-योद्धा अशा तीन भूमिका आहेत. ह्यांत (१) 'गुरू' कृष्णाला उद्देशून योजिलेल्या योगेश्वर शब्दाचा अर्थ 'योग जाणणारा', (२) 'भगवान' कृष्णाला उद्देशून योजिलेल्या योगेश्वर शब्दाचा अर्थ 'विलक्षण शक्ती अंगी असणारा', आणि (३) 'सारथी' कृष्णाला उद्देशून योजिलेल्या योगेश्वर शब्दाचा अर्थ 'युक्त्या जाणणारा' असा आहे. एका संदर्भातला अर्थ दुसऱ्या संदर्भात जमत नाही.

(३) काही इतर मतभेद

(१) युद्ध सुरू होण्यापूर्वी युधिष्ठिराच्या एका 'पहिल्या कृती'चा उल्लेख महाभारतात आहे. युधिष्ठिर अंगातले कवच आणि शस्त्रे खाली ठेवतो आणि हात जोडून पायी भीष्माच्या दिशेने चालू लागतो. त्याच्या पाठोपाठ कृष्ण आणि सारे पांडवही तसेच चालू लागतात. युधिष्ठिराच्या वर्तनाने गोंधळात पडलेल्या पांडवांना, त्यांनी विचारलेल्या प्रश्नांना, युधिष्ठिर उत्तर देत नाही. तेव्हा कृष्ण त्यांना समजावतो की युधिष्ठिर गुरुजनांची युद्धासाठी परवानगी घेण्यास निघाला आहे (महा. ६·४१·६-१७). भाऊंच्या मते हे "हृदयस्पर्शी वर्णन... व्यास महाकवींच्या प्रतिभेतून निघाले आहे हे सहज पटते" (पृ. १७). "व्यासांच्याच सुसंस्कृततेला साजेल असे हे वर्णन आहे" (पृ. १८). मला हे पटत नाही. मला हा कथाभाग अति खुळचटपणाचा वाटतो. आशीर्वाद किंवा अनुमती मागायचीच होती तर दोन्ही पक्ष युद्धाचे नियम ठरवण्यास बसले तेव्हा ती नसती का मागता आली ? युधिष्ठिर हा नाही म्हटले तरी योद्धा होता. रणांगणावर अशा तऱ्हेने शत्रूला शरण गेल्यासारखे त्याच्याकडे जाणे त्याला मुळीच शोभण्यासारखे नव्हते. व्यासांचे हे वर्णन असणे शक्य नाही, कारण अशी घटना घडली असणेच मला अशक्य वाटते. आणि युधिष्ठिर गेला तो नुसती अनुज्ञा घेण्यासाठी का ? त्याने अत्यंत मूर्खासारखे रणांगणावर भीष्माला विचारले : "मी तुला युद्धात कसे जिंकावे ?" (कथं जयेयं संग्रामे भवन्तमपराजितम्" (६·४१·४०). असे एकदाच नाही दोनदा विचारले (६·४१·४२). असाच प्रश्न त्याने द्रोणालाही विचारला (६·४१·५६). कृप हा अवध्य. तेव्हा त्याला असा प्रश्न विचारता येत नव्हता. शल्याकडून कर्णाचा तेजोभंग व्हावा अशी अपेक्षा त्याने व्यक्त केली (६·४१·८१). जणू पुढे शल्य कर्णाचा सारथी होणार, हे युधिष्ठिराला आधीच कळले होते ! ह्या साऱ्या वर्णनात एखाद्या सामान्य कथेकऱ्याच्या बुद्धीच्या प्रदर्शनापलीकडे मला काही आढळत नाही. ह्यात व्यासांच्या प्रतिभेचे दर्शन पाहणे अनाठायी आहे. महाभारताच्या सर्व प्रमुख पाठांत हा

कथाभाग आढळत असला, आणि म्हणून त्याला संशोधित आवृत्तीत स्थान मिळाले असले, तरी तो प्रक्षेप आहे ह्यात संशय नाही.

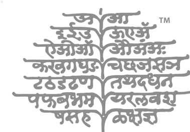
(२) अज्ञातवासानंतर पुढचा कार्यक्रम ठरविण्यासाठी विराटाच्या सभेत पांडवांचे स्नेही, यादववीर बसले असताना कृष्णाने त्यांना काय सांगितले ह्याविषयी लिहिताना भाऊंनी म्हटले आहे : "जे राज्य पांडवांनी स्वतः राजांशी युद्ध करून जिंकले ते आपल्याला परत मिळावे अशी या पाचही पांडवांची इच्छा आहे" (पृ. ५२). कृष्णाने असे अवाजवी काहीही सांगितले नाही. पांडवांनी कोणत्या राजाचे राज्य जिंकून मिळवले, आणि तसे करून आपल्या राज्याचा विस्तार केला? तसे काही घडले नाही, आणि कृष्णाने तसे काही सांगितलेही नाही. पितृपरंपरेने कौरवांकडे म्हणजे कुरुवंशीयांकडे जे राज्य आले त्यातले अर्धे राज्य पांडवांना आणि अर्धे कौरवांना मिळाले होते. द्यूतात हे राज्य पांडवांनी गमावले. पितृपरंपरेने आलेल्या राज्यातला वाटा (पित्र्य अंश महा. ५·१·१५) पांडवांना मिळावा असे कृष्णाचे मत होते. म्हणून राज्याचा अर्धा वाटा युधिष्ठिराला द्यावा (राज्यार्धदानाय युधिष्ठिरस्य ५·१·२४) असे कौरवांना सांगण्यासाठी एखाद्या समर्थ दूताला पाठवावे अशी कृष्णाची सूचना होती. पुढे ही दूताची कामगिरी कृष्णालाच करावी लागली तेव्हा कौरवांच्या सभेत त्याने ह्याच पितृपरंपरेने आलेल्या भागाची मागणी केली (५·९३·५३, ४३). कुन्तीने युधिष्ठिरासाठी पाठविलेल्या निरोपात तिचे हेच सांगणे आहे (पित्र्यमंशं...... पुनरुद्धर ५·१३०·३०). अशा तऱ्हेने सर्वत्र पित्र्य अंशाची मागणी असताना पांडव जे राज्य मागत होते ते "पांडवांनी स्वतः राजांशी युद्ध करून जिंकले" असे भाऊ कसे म्हणतात? जरासंधाचा वध झाल्यावर त्याच्या मुलालाच कृष्णाने राज्यावर बसविले हा भाऊंनी कृष्णाचा भलेपणा सांगितला आहे (पृ. ४३). परंतु त्या काळी राज्ये खालसा करण्याची पद्धत दिसत नाही. तेव्हा कृष्णाने काही विशेष केले असे म्हणता येत नाही. ह्याच संदर्भात आलेल्या भाऊंच्या पुढील वाक्यालाही तत्कालीन राजकीय परिस्थितीत अर्थ नाही : "मग जरासंधाने कैदेत डांबून ठेवलेल्या अनेक राजांना त्याने मोकळे केले आणि त्यांचे त्यांचे प्रदेश त्यांना देऊन पांडवांच्या आधिपत्याखाली त्यांना जोडले" (पृ. १२४).

ग्रंथाच्या अखेरीअखेरीस (पृ. ३८१) भाऊ लिहितात : "अंती जीवनाचे सार्थक 'समाधी-स्थिती'त आहे. 'समाधी!' या शब्दाने आपल्या मनात नेहमी कल्पना येते ती ध्यानसमाधीची. येथे तो अर्थ अभिप्रेत नाही. किंबहुना, 'समाधी' या जोडशब्दाचा मूळ अर्थ येथे अभिप्रेत आहे. हा जोडशब्द 'समा-धी' असा आहे. धी म्हणजे बुद्धी–बोधशक्ती–जाणिवकळा. ती सम म्हणजे तराजूच्या समतोल मध्यस्थ काट्याप्रमाणे ना या बाजूला ना त्या बाजूला ढळता एके ठिकाणी स्थिर होण्याची अवस्था." भाऊंनी मराठीत 'समाधी' असा नवा शब्द कल्पून त्याची फोड केली असल्यास गोष्ट निराळी. पण तसे नसावे. ते 'मूळ अर्थ' शोधू इच्छितात. त्यावरून त्यांना संस्कृत 'समाधि' शब्दाची फोडच अभिप्रेत असली पाहिजे. भाऊ म्हणतात तसा अर्थ शोधायचा असल्यास शब्द 'समधी' असा होईल, 'समाधी' असा होणार नाही. भाऊंना अभिप्रेत अर्थ संस्कृत 'समाधा–' (सम्-आ-धा–) ह्या धातूपासून मिळू शकतो.*

* १. पृ. १६३ : भाऊंनी ऋग्वेद ९·६३·५ (९·३६·५ नव्हे) ह्या ऋचेचा केलेला अर्थ योग्य नाही. मंत्र सोमयागाला उद्देशून नाही, सोमयागासाठी तयार होत असलेल्या सोमरसांना उद्देशून आहे. मंत्रकर्ता ऋषी म्हणतो : "हे सोमरस इंद्राला वाढविणारे– (इंद्राची शक्ती वाढविणारे), (सोमरस काढताना उपयोगात येणारे) पाणी ओलांडणारे, विश्वाला सद्‌गुणी करणारे, आणि शत्रुबुद्धी असणाऱ्यांचा नाश करणारे आहेत."

२. पृ. २५० : दोन तळटीपांत व्युत्पत्तीविषयक काही मत नोंदविले आहे. त्यावरून वाचकाची कल्पना होईल की त्या टीपांत दिलेले लॅटिन व इंग्रजी शब्द संस्कृत धातूपासून बनले आहेत. व्युत्पत्तिविषयीची अशी मांडणी योग्य नाही. संस्कृत कल् धातूचा अर्थ स्पष्ट नाही पण कल्पना करून म्हणायचे झाले तर असे म्हणावे की संस्कृत कल् आणि लॅटिन calculare हे धातू समव्युत्पन्न आहेत, म्हणजे त्या दोन्हींचे इण्डोयुरोपिअन मूळ एकच आहे. तसेच इंग्रजी pure शब्दाविषयी असे म्हणावे की तो शब्द ज्या जर्मॅनिक धातूवरून साधला असेल त्याचे आणि संस्कृत पू (पुनाति) ह्या धातूचे मूळ एकच आहे. अशी मांडणी योग्य ठरेल.

* *





'गीताचिकित्से'वरील डॉ. मेहेंदळे यांच्या आक्षेपांचे खुलासे

भाऊ धर्माधिकारी

डॉ. म. अ. मेहेंदळे यांनी माझ्या 'गीताचिकित्सा' या ग्रंथातील अनेक विधानांवर आक्षेप घेतले आहेत. तो त्यांचा ह्याच अंकात प्रसिद्ध करण्यात आलेला टीकालेख मी समग्र वाचला. डॉ. मेहेंदळे यांनी ह्या ग्रंथ किती बारकाईने वाचला आहे त्याचे हा लेख प्रत्यंतर आहे. त्याबद्दल डॉक्टरांचे मी आभार मानतो.

या लेखात काही शंका आणि बरेच आक्षेप उपस्थित करण्यात आले आहेत. त्यांना उत्तरे देताना व खुलासे करताना माझा हा लेख शक्य तितका संक्षिप्त करून जेवढ्यास तेवढे उत्तर देऊन लिहिण्याचा प्रयत्न असला, तरी काही आक्षेपांना उत्तरे काहीशा विस्ताराने देणेच आवश्यक असल्याचे जेथे आढळले तेथे संकोच करण्याने खुलाशाचे काम सामान्य वाचकवर्गाच्या दृष्टीने यथायोग्य होणार नाही हे लक्षात घेऊन मी संकोचतच तसे केले आहे. डॉ. मेहेंदळे यांनी जशा क्रमाने शंका व आक्षेप घेतले आहेत तशाच क्रमाने उत्तरे देत आहे.

(१) अतिशयोक्त विधाने

१) **डॉ. मेहेंदळे :** "भगवद्‌गीता हा ग्रंथ भारतीय हिंदूंना वंद्य आणि जगन्मान्य झालेला आहे."

यात अतिशयोक्ती कोणत्या शब्दांची झाली ते माझ्या लक्षात येत नाही. 'जगन्मान्य' हा शब्द अतिशयोक्त असेल, तर त्यांनीच पर्यायी सुचविलेल्या शब्दांतही तो आहे.

२) **डॉ. मेहेंदळे** : "आर्यांचे मूळ वसतिस्थान... ऐतिहासिक सत्य म्हणून आता विद्वानांनी मान्य केले आहे."

लो. टिळकांचा सुप्रसिद्ध प्रबंध Arctic Home in the Vedas' हा, काही पूर्वग्रहांनी झपाटलेल्या व्यक्ती सोडून दिल्यास, विद्वन्मान्य झालेला आहे हे स्वत: डॉ. महाशय जाणतातच. भारताचार्य रा. ब. चिं. वि. वैद्य यांनीही त्यातील सिद्धान्त मान्य केलेला आहे.

३) **डॉ. मेहेंदळे** : "योगितो नर... दूसरे". माझा स्वत:चाच नव्हे तर, केवळ बुद्धिप्रामाण्यवादी सोडले तर, सर्वांचाच तो अनुभव आहे. 'दैव' म्हणजे अज्ञात असलेली बळे (unknown forces).

४) **डॉ. मेहेंदळे** : "पण अर्जुनाने आपल्या बाहुबलाने... धरले." 'बाहुबल' या शब्दाचा डॉक्टरसाहेब अर्थ पहेलवानांच्या दंडांचे बळ एवढाच घेतात असे दिसते. डॉक्टरांनी द्रोणपर्वातील उदाहरण दिले तसे आणखी एक सहज आढळलेले उदाहरण अनुशासनपर्वातील– 'विजिनेयं धरा कृत्स्ना सव्यसाचिन् परंतप। त्वद् बाहुबलमाश्रित्य...' (अ. १५·१२) येथे 'बाहुबला'चा अर्थ वरील श्लोकातल्याप्रमाणे 'तुझ्या हातांच्या बलाने' असाच आहे. सर्वसामान्य वाचकही हाच अर्थ घेतात.

(२) डॉक्टरांनी उल्लेखिलेले तर्कदोष

१) "महाभारत व भागवतपुराण यांतील जरासंधाचे कृष्णाशी वैर का यांतील फरक सांगताना भाऊंनी महाभारतातीलच घटना दिल्या आहेत. भागवतपुराणात त्या कशा आहेत हे त्यांच्याकडून अपेक्षित होते. पण त्या न देता आणि त्या दोन्हीतील फरक विशद न करता भाऊ म्हणतात, '... अशा वेगळ्या रूपात त्या घटना आढळतात....' "

कृष्णचरित आज जे सर्वपरिचित आहे ते भागवतातील आहे, ते लोकांपुढे आहेच, महाभारतातीलच नाही, म्हणून तेवढेच देऊन प्रतिपादन संक्षिप्त केले. जे दिले त्याच्याशी नित्यपरिचित घटनांची आपोआपच वाचकाच्या मनात तुलना होतेच असे समजून ते दिले नाही. पण डॉक्टरांच्या या आक्षेपावरून ते देऊन वर स्पष्टीकरणही करणे आवश्यक होते असे आता दिसते.

२) **डॉ. मेहेंदळे** : "गीता ही व्यासांची कृती नाही, भागवतसांप्रदायिकांनी महाभारतात मागाहून घातलेला तो भाग आहे" असे भाऊ म्हणतात. हे भागवतसांप्रदायिक व्यासशिष्य व अनुशिष्य होते असे अनुमान न केल्यास एक विसंगती ठरते."





अनुमान करण्याचे कारण काय? व्यास आणि त्यांची परंपरा भागवतधर्मीय होती हे सुप्रसिद्ध असल्यामुळे ('... व्यासांबरीषशुकशौनकभीष्मदाल्भ्यान् । पुण्यानिमान् परमभागवतान् स्मरामि ॥') ते नमूद करण्याची मला आवश्यकता वाटली नाही.

३) **डॉ. मेहेंदळे** : " 'मुनीनामप्यहं व्यास:' (गीता) आणि 'द्वैपायनोऽस्मि व्यासानाम्' (भागवत) यांवर मतप्रदर्शन करताना भाऊ म्हणतात : 'गीतेतील व्यासांचा अहंभाव भागवतात दिसत नाही. गीता ही व्यासांची नाही असे भाऊ अनेकवार सांगतात, मग गीतेत त्यांना भासणारा अहंभाव व्यासांचा असे ते कसे म्हणू शकतात ?"

व्यास असा अहंभाव बाळगणारे नव्हते म्हणूनच गीतेत घातलेले उद्‌गार व्यासांचे नसले पाहिजेत, याकरिताच गीता व्यासांची नाही हे सिद्ध करणारा माझा एक पुरावाच मी, हा अहंभावाचा उद्‌गार मुद्दाम देऊन, मांडला आहे.

४) **डॉ. मेहेंदळे** : " गीतेतील पुनर्जन्माविषयींच्या समजुतीला पुरावा किंवा आधार नाही असे भाऊ समजतात, पण दुसऱ्या एका ठिकाणी 'जातस्यहि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च।' ही गीतेतील शिकवण निरोगी असल्याची भलावण ते कशी करतात ? "

ही भलावण गीतेतीलच 'तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्याति संयाति नवानि देही' (म्हणजे एका देहात असलेला जीवात्माच अनेक शरीरे घेतो) या समजुतीच्या तुलनेने अधिक बरी, असे मानून मी केली आहे. माझे स्वत:चे मत तर मी स्पष्टपणे पुनर्जन्म-सिद्धान्ताच्या विरुद्धच मांडले आहे, पण गीतेतच ज्या या दोन समजुती घातल्या आहेत त्यांतील 'जातस्य हि ध्रुवो मृत्यु: ...' या समजुतीत उत्पत्तीविनाश, जन्म-मरण ही साऱ्या सृष्टीत चाललेली चैतन्याची प्रक्रिया गृहीत आहे, म्हणजे मरणाच्या मार्गाने देहान्तर्गत चैतन्य विश्वचैतन्यात विलीन होते हा भाव आहे; तर 'तथा शरीराणि... देही' यात तोच तो जीवात्मा एक देह सोडून दुसऱ्या देहात प्रवेश करतो ही कल्पना आहे. अर्थातच तुलनात्मक दृष्टया मृत्यूनंतर चैतन्यात विलीन होण्याची समजूत ही पुनर्जन्म मानणाऱ्यांच्या सिद्धान्ताला अधिक जवळची आहे, म्हणून मी 'निरोगी' म्हटली आहे.

५) **डॉ. मेहेंदळे** : " कर्म तसा परिणाम (nemesis) ह्यांत सृष्टिनियमांचा भाग कोठे येतो कळत नाही. "

'सृष्टिनियम' म्हणजे डॉ. मेहेंदळे काय समजतात ते माझ्या लक्षात येत नाही. बीज तसे झाड हा जसा सृष्टिनियम, ध्वनी तसा प्रतिध्वनी, संभूती तसा विनाश हा जसा सृष्टिनियम तसाच कर्म आणि त्याचा विपाक हा सृष्टिनियमच आहे. डॉक्टरांनी पर्याय शब्द nemesis वापरला आहे– म्हणजे प्रायश्चित्त, शिक्षा या अर्थाने तो शब्द ते घेतात असे दिसते. म्हणून त्यात त्यांना सृष्टिनियमाचा संबंध दिसत नसावा. विपाक किंवा सरळ घडणारा परिणाम असा अर्थ घेतल्याने तो गैरसमज दूर होईल.

आता '**कृष्णचरित**' या प्रतिपादनातील विधानांच्या आक्षेपाविषयी :

१) डॉक्टरसाहेबांचा आक्षेप त्यांच्या लेखातून पुन: येथे उतरत नाही. फक्त खुलासाच देतो. त्यासाठी युधिष्ठिराचा प्रश्न मुळातच देतो :

" कस्मै भवान् मन्यतेऽर्घ्यमे कस्मै कुरुनन्दन ।
उपनीयमानं युक्तं च तन्मे ब्रूहि पितामह ॥ "
(सभा० ३६·२६)

'कस्मै एकस्मै' म्हणजे 'कोणा एकाला पूजायोग्य ('अर्घ्य')तुम्ही मानता' असा प्रश्न युधिष्ठिराचा आहे. तो प्रश्न आणि मी त्या प्रश्नाची केलेली मांडणी यात काय फरक आहे तो वाचकांनीच ठरवावा. 'युधिष्ठिराची खोच' वगैरे या डॉक्टरसाहेबांच्या कल्पना आहेत, युधिष्ठिर खोचक बोलणारा व्यासांनी दाखविलेला नाही. तो सरळ, साधा माणूस आहे. पण म्हणून बावळट नाही. झगडा होऊ नये या सरळ हेतूने त्याने तो प्रश्न विचारला होता. डॉक्टर मेहेंदळे म्हणतात त्याप्रमाणे सर्वांचीच पूजा करायची पण त्यात कोणा एकापासून तरी सुरुवात करावीच लागेल हे शिशुपालाला कळतच होते. पण सुरुवात कृष्णापासून केली हे त्याला खटकले याचे कारण तो कृष्णद्वेषाने पुरेपूर भरलेला होता. दुसऱ्या कोणाहीपासून सुरुवात झाली असती तरी त्याला खपले असते. आलेल्यांचा उपमर्द केला असे तो कसे म्हणू शकतो? म्हणून डॉ. मेहेंदळे शिशुपालाचे जे समर्थन करतात ते माझ्या मते योग्य नाही. आणि खरे म्हणजे शिशुपाल बरोबर की चूक हा माझ्या प्रतिपादनाचा विषयच नव्हता. कृष्णाचे त्या

काळी मानले जाणारे श्रेष्ठत्व जे दिसून आले ते मांडणे हा विषय होता.

२) **डॉ. मेहेंदळे** : "कृष्ण शिष्टाई करण्यासाठी आला तेव्हा दुर्योधनाने कृष्णाला काय सांगितले ते भाऊंनी नीट सांगितले नाही, महत्त्वाचे गाळले आहे... राज्याचा वाटा आता का मिळणार नाही याचे कारण दुर्योधनाने दिलेले भाऊंनी सांगितले नाही. '... जे राज्य पांडवांना देऊ नये ते मी बाल असताना, परवश असताना, वडिलांनी अज्ञानामुळे भिऊन दिले, ते आता परत मिळणार नाही' असे तो म्हणाला. उद्योगपर्व १२६.२४ हा श्लोक दुर्योधनाच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचा आहे. पूर्वी तो अज्ञान होता, त्याला कळत नव्हते. तेव्हा जे घडले, त्याला तो सज्ञान झाल्यावर त्याची संमती नाही."

डॉक्टरांनी निर्देश केलेला श्लोक असा आहे :

'अज्ञानाद् वा भयाद् वापि मयि बाले जनार्दन ।
न तदद्य पुनर्लभ्यं पाण्डवैर्वृष्णिनंदन ॥ '

यातील 'मयि बाले' हे शब्द डॉक्टरांनी महत्त्वाचे म्हणून सांगून दुर्योधनाचे समर्थन केले आहे. वास्तविक हाही माझ्या प्रतिपादनाचा मुख्य विषय नाही. तथापि डॉक्टरांचे समर्थन कसे चूक आहे, तेवढेच दाखवितो. राज्याची धृतराष्ट्राने अर्धे-अर्धे अशी वाटणी करून दिली, त्या वेळी दुर्योधन केवढा होता ? द्रौपदी-स्वयंवर झाले त्याला तो कर्ण इत्यादींच्यासह गेला होता. द्रौपदीला अर्जुनाने ब्राह्मणवेषात जिंकून तिला घेऊन जाताना दुर्योधनादी कौरव कर्णासह त्याच्याशी लढले होते आणि पराभूत होऊन पळाले होते. तेव्हा दुर्योधन 'बाल' होता म्हणायचे काय ? 'बाल' शब्दाचे अनेक अर्थ आहेत. जेथे जो लागू पडेल तो घ्यावा लागतो. द्रौपदीशी विवाह लावायला तयार झालेला दुर्योधन बाल तर त्याच्याच वयाचे पांडवही बाल ! हे 'बाल' लग्नाच्या इच्छेने गेले होते काय ? हे हास्यास्पद आहे. म्हणून 'बाल' शब्दाचा दुसरा अर्थ 'भोळाभाबडा' (simpleton) असा येथे होतो. त्यामुळे तो अज्ञान नव्हता, चांगला सज्ञान होता. हे डॉक्टरसाहेब विसरलेले दिसतात.

वरील श्लोकाच्या अगोदरच्या श्लोकात दुर्योधन म्हणतो– 'अप्रदेयं पुरा दत्तं राज्यं **परवतो** मम' यातील 'परवत' या शब्दाचा अर्थ 'परवश' म्हणजे लहान मूल आई-बापांच्या आधारावर असते तसा दुर्योधन होता असा डॉक्टर करतात. राज्याची वाटणी केली तेव्हा तो तसा नव्हता हे वर दाखविले आहे. 'परवत' याचा अर्थ स्वतःची शक्ती नसलेला' (rendered powerless) किंवा 'ज्येष्ठांचे ऐकण्यास बांधलेला' (under the influence of the elders) असा कोशातच दिला आहे. अर्थ करताना विवेक योजणे अगत्याचे आहे असे मला वाटते.

३) कर्णाला जी दोन वेळा आमिषे दाखविली त्यांत पहिले आमिष राजा करण्याचे. ते नमूद करतानाच दुसऱ्या वेळी जे द्रौपदीचे आमिष दाखविले ते तेथेच का नोंदलेले नाही, ते दुसरीकडे का लिहिले असा डॉक्टरांचा आक्षेप आहे. पहिल्यांदा नमूद केले ते ज्या महाभारताच्या प्रतीवरून तीत फक्त राज्याविषयीचा श्लोकार्धच होता. पुढे केव्हा तरी दुसरा श्लोकार्ध पाहण्याची संधी मिळाली तेव्हा भांडारकर मंदिराच्या संशोधित प्रतीत तो मिळाला, म्हणून तो 'ग्राह्य-अग्राह्य' प्रकरणात नमूद केला. कृष्णाचे राजकारणी शील ह्या दृष्टीने तो श्लोकार्ध फार महत्त्वाचा होता.

(३) **डॉ. मेहेंदळे** :

"'समाजहिताला माणसाचे कर्तव्य हानिकारक ठरत असेल तर माणसाने कर्तव्याचा त्याग केला पाहिजे' ही भाऊंची विचारसरणी संभ्रम निर्माण करणारी आहे. कृष्णाने अर्जुनाला धर्म्ययुद्ध करायला प्रवृत्त केले. भारतीय युद्ध हे पांडवांच्या दृष्टीने न्यायाची स्थापना करण्यासाठी असल्याने धर्मयुद्ध होते..."

डॉक्टरांनी लिहिलेल्या परिच्छेदात दोन आक्षेपांचे मिश्रण झाले आहे.– १) स्वधर्मानुसार आचार समाज-हानिकारक असेल तर तो करणे योग्य नाही हे माझे मत, आणि २) न्यायासाठी लढायचेच झाले तर ते हिंसेने लढावे की अहिंसेने, याविषयीचे माझे मत. पैकी पहिल्या आक्षेपाविषयी सांगतो.

चातुर्वर्ण्यानुसार अर्जुन हा क्षत्रिय म्हणून युद्धाचा प्रसंग आला असता, त्याने लढणे हा त्याचा स्वधर्म. तो पाळताना मनुष्यहानी, कुलक्षय, मित्रद्रोह, कुलधर्माचा नाश, त्यातून अधर्माचा प्रसार, त्यायोगे कुलस्त्रिया भ्रष्ट होणे, त्यातून वर्णसंकर इ. 'पापे' जरी घडली तरी ती दुर्लक्षिली पाहिजेत, कारण स्वधर्म हा सर्वांहून श्रेष्ठ असा कृष्णाच्या उपदेशाचा सारांश. हा उपदेश आपण सार्वत्रिक आणि सार्वकालिक मानतो म्हणून तर आजही आपण गीता शिरोधार्य मानतो. तेव्हा 'स्वधर्मा-नुसार आचरण' हे जे वर्तमानाला अनुलक्षून मी

तपासले आहे ते ' गीताचिकित्से 'च्या पा. ३४० व ४१ मध्ये आहे. थोडक्यात असे की स्वधर्म चातुर्वर्ण्यानुसार ठरणार, ते चातुर्वर्ण्य आज अमलात नाही त्यामुळे कोणाचा कोणता स्वधर्म हे कसे ठरवायचे ? १८ व्या अध्यायात ब्राह्मणादी वर्णांची कर्तव्यकर्मे सांगितली आहेत. महाभारतकाळी वर्ण जन्मावरूनच मानले जात होते, आजही तसेच मानले जातात. पण आज ब्राह्मण-जन्माची व्यक्ती ब्राह्मणी आचारच करू असे म्हणू शकते काय ? तसे चालू तरी आहे काय ? म्हणून आज स्वधर्म ठरविणे व आचरणे शक्य नाही हे आपण मान्य करून चालले पाहिजे. एकदा स्वधर्म नाही म्हटले म्हणजे मग कर्तव्यकर्म कसे ठरवायचे ? याला जणू उत्तर म्हणून मी पा. ३४१ वर प्रश्न केला आहे, की समजा, ' क्षत्रिय धर्म म्हणून लढणे आवश्यक कर्तव्य नसते तर अर्जुनाने भीष्म-द्रोण या गुरुजनांना मारण्याकरिता शस्त्र उचलले असते काय ? ... चातुर्वर्ण्य सोडून दिले तर अर्जुन वागला असता तो त्याच्या स्वभावातील दैवी संपतच्या मार्गदर्शनाने. आणि प्रत्येक मनुष्यमात्राला लागू असणारा तोच आचारधर्म आहे ' असे मी स्पष्ट नमूद केले आहे. या दृष्टीने गीतेचा ' स्वधर्मानुसार आचार ' हा बोध कालबाह्य व अग्राह्य ठरतो, असे मी स्पष्ट म्हटले आहे. मी कृष्णाचा बोध, आत्म्याचे अमरत्व, देहाचे नश्वरत्व हा अर्जुनाने उपस्थित केलेल्या मुद्द्याला कसा गैरलागू आहे तेवढेच दाखविले आहे. पुढे १८ व्या अध्यायात कृष्णाच्या तोंडी ही ' पापे ' आहेत हे समजूनच ' अहं त्वां सर्व पापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ' असे आश्वासन घातले आहे ना ?

आता दुसऱ्या आक्षेपासंबंधी. न्याय मिळवण्यासाठी लढावे लागले तर लढले पाहिजे, अन्यायकर्त्यापुढे नमता कामा नये यात मुळीच संशय नाही. पण ती लढाई हिंसा करूनच केली पाहिजे की हिंसा न करता हाही विचार मी वर्तमानाला अनुलक्षून करतो. त्या काळी कृष्णाने त्याच्या सामोपचारांना यश न आल्यामुळे न्याय मिळविण्याकरिता युद्ध हा उपाय सांगितला तो त्या काळी योग्य होता की अयोग्य याचा न्यायनिवाडा करायला मी बसलो नव्हतो. अहिंसा ही हिंसेहून श्रेष्ठ हे धर्मतत्त्व प्राचीन काळापासून सर्वमान्य झालेले आहे, हे डॉक्टरांना-सुद्धा मान्य असावे. जे तत्त्व धर्म म्हणून मान्य केले ते आचारात आणणे समाजातील सर्वांचे कर्तव्य ठरते हेही डॉक्टरांना मान्य होण्यासारखे आहे. तेव्हा कृष्णासारख्या योगेश्वर श्रेष्ठाने समाजाला ते आचरून दाखवायला तसा मार्ग शोधून काढला असता तर जगाचा केवढा लाभ झाला असता, मानवसमाज किती उंच चढला असता असे सहजच मनात येते. पण त्या वेळची रीतच त्याने पत्करली, अर्जुनाला व इतरांना पत्करायला लावली. ते असो, त्याबद्दल मला काही म्हणायचे नाही. आजच्या विज्ञानयुगात कृष्ण अवतरला तर तो हिंसक युद्धांनी होणारे अत्याचार, मनुष्यहानी, संपत्तीचा दुरुपयोग व हानी विशेष म्हणजे मनुष्यामध्ये उपजत असलेली करुणा, मैत्री, दया, श्रद्धा, आदरभाव इ. सद्भावांचा ऱ्हास तो उचलून धरील काय असा प्रश्न मी केला आहे. मानवांमधील व्यक्तिगत पातळीपासून जागतिक पातळीवर वितुष्टे नित्य चालत राहणार. त्यांवर तोडगा काढण्याचा ' योग ' अथवा युक्ती आजचा कृष्ण सांगेल की परंपरागत प्राणहानी करून, न्याय मिळविण्याकरिता का असेना, सर्व मूल्यांचा बळी घेणारी शस्त्रास्त्रांची युद्धेच करा म्हणून सांगेल, त्याने तसे सांगावे काय असा जगातील विचारवंतांचा, जगद्हितेच्छू सज्जनांचा प्रश्न आहे. प्रतिस्पर्ध्यावर जय मिळविणे एवढे एकच एक उद्दिष्ट पुढे ठेवणे राष्ट्रधुरीणांना व जगात शांती नांदावी, आपला उत्कर्ष व विकास साधायला संधी मिळावी याकरिता आसावलेल्या मानवसमाजाला परवडेल काय, असा हा प्रश्न आहे. एकूण जागतिक कल शांतीकडे आणि शस्त्रास्त्रे कमी कमी करण्याकडे झुकतो आहे हे आपण पाहात आहोत.

' युद्धामुळे निर्माण होणारा अनर्थ हा अर्जुनाने निर्माण केलेला बागुलबुवा होता ' असे डॉ. मेहेंदळे यांच्यासारख्या महाभारतरत विद्वानांनी म्हणावे हे मला आश्चर्यकारक वाटते. भारती-युद्धात अनेक कुळांतले राजे, राजकुमार, त्यांची सैन्ये मारली गेली ते सोडाच, पण खुद्द कौरवांचा निर्वंश झाला, पांडवांचाही झाला, केवळ कृष्णाने वंशबीज वाचविले म्हणून तो राहिला, पांडवबंधूंखेरीज सर्वांचा नाश झाला. या युद्धातूनच मागे घुसून राहिलेले खुसपट यादवकुळांच्याही सर्वनाशाला कारणीभूत झाले (कुसळाचे मुसळ झाले), धर्मराजासह सगळे पांडव नित्य व्यथित आणि उदास अवस्थेत राहिले. युधिष्ठिर मरणोन्मुख दुर्योधनाला काय म्हणतो पाहा - " आत्मा न शोचनीयस्ते श्लाघ्यो मृत्युस्तवानघ । वयमेवाधुना शोच्याः सर्वावस्थासु कौरव ॥ कृपणं वर्तयिष्यामस्तैर्हीनाः बन्धुभिः प्रियैः



अनुक्रमणिका

भ्रातृणां चैव पुत्राणां तथा वै शोकविह्वलाः । कथं द्रक्ष्यामि विधवा वधूः शोकपरिप्लुताः ॥ (शल्य० ५९·२७–२९). डॉ. मेहेंदळे म्हणतात : 'भारतीय युद्धामुळे जीवितहानी अवश्य झाली. परंतु त्यामुळे निर्माण होणाऱ्या अनर्थाचे जे भयानक चित्र अर्जुनाने गीतेत रंगवले तसा अनर्थ खरोखर घडून आल्याचे महाभारतात आढळत नाही.'' कदाचित् डॉक्टरांचा रोख कुलधर्म-नाश, संकर, दूषित स्त्रिया इ. अर्जुनकथित युद्ध-परिणामांकडे असेल, पण तो काही व्यासांनी आपल्या काव्याचा विषय मानला नव्हता. परंतु आजतागायत अनेक महायुद्धांचे परिणाम आपण वाचत आणि स्वतः अनुभवतच आलो आहोत ना ?

(४) 'डॉ. मेहेंदळे :

"कर्मण्येवाधिकारस्ते' या गीतेच्या शिकवणुकी-प्रमाणे प्राप्त कर्तव्य करायला हवे, पण तसे करताना फळाची अपेक्षा धरू नये हा कर्मयोगाचा भाग भाऊंच्या मते अग्राह्य आहे.... 'मा फलेषु कदाचन' आणि 'मा कर्मफलहेतुर्भूः' हे दोन स्वतंत्र मुद्दे असल्याचे भाऊ मानतात. त्यांतला पहिला त्यांना ग्राह्य आहे दुसरा नाही. ही भाऊंची विचारसरणी ठीक नाही. .. कारण 'मा कर्मफलहेतुर्भूः' चा अर्थ 'कर्म करताना फळाची इच्छाच मनात उद्भवता कामा नये' असा चुकीचा अर्थ ते करतात. अर्थ असा आहे, की कर्माचे फळ मला मिळालेच पाहिजे हा कर्म करणाऱ्याचा आग्रह असता कामा नये.''

'हेतू'चा अर्थ आग्रह असा डॉक्टरसाहेब करतात असे दिसते. पण तो बरोबर नाही. त्या शब्दाचा अर्थच तसा नाही. नियत वा विहित, डॉक्टर म्हणतात तसे 'प्राप्त' नव्हे, कर्म जे करणे कर्तव्य ते याचे अमुक फळ मिळेल किंवा मिळावे असा हेतू मनात न धरता करावे. कारण फळावर माणसाचा अधिकारच नसतो. कर्मारंभ आणि कर्मान्त यांमध्ये अनेक शक्ती काम करीत असतात, ज्यांना १८ व्या अध्यायात 'दैव' असे नाव दिले आहे. म्हणून कर्मफल हा नियत वा विहित कर्माचा हेतू असता कामा नये, केवळ कर्तव्यबुद्धी असावी. हे सर्व 'चिकित्से'च्या तिसऱ्या 'कर्म प्रकरणा'त मी सविस्तर चर्चिले आहे. आणि पुढे म्हटले आहे की, ज्या काळात नियत वा विहित असे कर्मारंभाचे स्वरूप नसेल तेथे मनात हेतू धरून ते होणे अपरिहार्य आहे. आणि तो हेतू शेवटास नेण्याचा प्रयत्नही अपरिहार्य आहे. मात्र जर अपेक्षित फल-प्राप्ती झाली नाही तर खचून जाता कामा नये, तेथे अलिप्तता असावी, हे ठीक आहे. कर्मयोग + समाधि-योग = बुद्धियोग हे समीकरण मीच नव्हे आचार्यांनी व ज्ञानदेवांनीही मांडले आहे. (गीताचिकित्सा पा. १४९ पाहा).

(५) 'चिकित्से'तील काही भागाबद्दल डॉक्टरांनी मतभेद व्यक्त केले आहेत. ते 'मतभेद' असल्या-मुळे त्यांना उत्तरे देणे उरत नाही पण देतो.

(i) 'सांख्य' हा अ० २·३९ श्लोकात शब्द आला आहे. त्याचा त्या ठिकाणी मी विशेष अर्थ 'रण-विषयक बुद्धी' असा केला आहे; जो आज-पर्यंतच्या कोणाही भाष्य-टीकाकारांनी केलेला नाही हे खरे. डॉक्टर त्याचा अर्थ 'विशिष्ट तत्त्वप्रणाली' असा करतात. त्याला आधार काय ? येथे सांख्यबुद्धी व योगबुद्धी हा फरकच मी पुढे दाखवून दिला आहे. आत्मविषयक ज्ञान जे पूर्वी प्रतिपादन केले तेच 'सांख्य' असा परंपरागत अर्थ डॉक्टर लावतात. पण त्या तत्त्व-ज्ञानाला 'सांख्य' म्हटले जात नाही. सांख्य म्हणजे तत्त्वज्ञान असा शब्दाचा अर्थच नाही. एक तर कपिलमुनींचे सांख्यदर्शन किंवा 'रणनीती' याशिवाय तिसरा अर्थ संभवत नाही. ओढाताणीने अर्थ लावणे हा त्या शब्दावर व तो वापरणाऱ्या अध्यायकर्त्यावर अन्याय करणे आहे. मागील श्लोकांत सांगितलेली बुद्धी म्हणजे तत्त्वज्ञान हे वेदान्तानुसार आहे, कपिलमुनींच्या दर्शनाचे नाही हे स्पष्ट आहे, तर मग हा दुसरा अर्थ मान्य करण्यास डॉक्टर का तयार नाहीत हे समजत नाही. 'एषा' या सर्वनामाने आत्ताच सांगितलेले असा अर्थ अभिप्रेत असताना आणि ते त्या दर्शनानुसार नसताना 'संख्य' पासून 'सांख्य' हीच व्युत्पत्ती मान्य करावी लागेल. 'मित्र' पासून जसे 'मैत्र', 'कुमार'-पासून 'कौमार्य', 'कुरु'पासून 'कौरव' त्याच व्याकरणाच्या नियमाने 'संख्य' पासून 'सांख्य' हा शब्द बनलेला आहे. याविषयीचा ऊहापोह 'चिकित्से'त केला आहे.

आता 'ब्राह्मणस्य विजानतः'चा अर्थ अ० २, श्लोक ११ ते ३८ हा भाग क्षत्रिय धर्माला उद्देशून सांगितला गेला आहे आणि दुसरा भाग २·३९ ते ७२ हा योग-बुद्धिविषयक. तो 'ब्राह्मणधर्माला साजणारा उपदेश'

असे मी म्हटले आहे. कारण या दुसऱ्या भागाचा क्षात्रधर्माशी व अर्जुनाच्या चालू परिस्थितीशी काही संबंध नाही. डॉक्टर म्हणतात, " ...ही पुढची योगबुद्धी हीदेखील अर्जुनाला सांगितली... आहे. या दोन्ही बुद्धी सर्व मानवांना सारख्याच उपयुक्त... तेथे क्षत्रिय, ब्राह्मण अशा भेदभावाला अवकाश नाही ... " डॉक्टरांच्या या प्रतिपादनाचा अर्थ असा, की प्रत्येकाने स्वधर्म पाळावा आणि तो योगबुद्धी साध्य करून– स्थितप्रज्ञ वृत्तीने पाळावा.

प्रथम 'ब्राह्मण धर्माला साजणारा हा दुसऱ्या भागातला उपदेश असे मी अनुमान का केले ते पुन्हा येथे सांगतो. अ० २, श्लोक ४१ ते ४६ यांत 'वेदवाद', 'क्रियाविशेषबहुल', 'त्रैगुण्यविषय वेद' आणि 'ज्ञानी ब्राह्मण' ही सर्व वर्णने व संज्ञा ब्राह्मणवर्णाच्या क्षेत्रातील आहेत, क्षत्रियाच्या नाहीत. डॉक्टरसाहेबांनीसुद्धा 'ब्राह्मणस्य विजानतः' याचा खुलासा करताना 'वेदाध्ययन करणाऱ्याला ज्ञानप्राप्ती झाल्यानंतर त्या अध्ययनाचा काही उपयोग नाही' असा ब्राह्मणवर्णाला लागू असलेलाच अर्थ केला आहे. त्यावरून माझे अनुमान (ठाम सिद्धान्त नव्हे) असे, की 'या दुसऱ्या भागाचा कर्ता ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाच्या विचारात वाहात जाऊन चालू प्रसंग विसरला असला पाहिजे ...' इ.

डॉक्टरसाहेबांच्या प्रतिपादनाचा सरळ अर्थ जो मी वर उल्लेखिला आहे त्याचा विचार करू. सर्वांना लागू असलेली योगबुद्धी म्हणजे सिद्धी-असिद्धीविषयी समवृत्ती ('सिध्यसिध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते।'). या योगबुद्धीची परिपक्वावस्था म्हणजे स्थितप्रज्ञतेतून येणारी ब्राह्मी स्थिती. तिचे वर्णन अ० २, श्लो. ५५ ते ७२ यांत आले आहे. त्यावरून असा स्थितप्रज्ञ 'आत्मन्येवात्मना तुष्टः', 'सर्वत्र अनभिस्नेहः', 'रागद्वेषविमुक्त', 'प्रसन्नवृत्ती', 'इद्रियनिग्रही', 'सर्वसामान्यांच्या विषयातून अलिप्त', 'सर्व कामना शांत झालेला', 'निर्मम निरहंकारी' असा असतो. कृष्णाने अर्जुनालाच उद्देशून, समजा, 'ही स्थिती प्राप्त करून लढ' असे सांगितले असे मानले तर काय चित्र उभे राहील? असे राहील की स्थितप्रज्ञ राहून माणूस दुसऱ्याच्या झिज्या उपटतो, गुद्दे मारतो, ओरबाडतो, चावतो इ. इ. हिंसक क्रिया तो करू शकतो. पण क्षत्रिय तर याहून भयानक कर्मे करतो. तो बाणांनी छाती फोडतो, डोके उडवितो, इतकेच नव्हे तर अणुबाँबसारखी जाज्वल्य अस्त्रे फेकून सर्व जगाला त्रस्त, भयभीत करतो, नष्ट करतो. हे चित्र माझ्या बुद्धीला तरी मुळीच पटत नाही. म्हणून मी म्हटले, की सिद्धी-असिद्धी विषयींची समबुद्धी– जी पहिल्या भागात अ० २, श्लो. ३८ मध्ये सांगितली ती– तेवढीच योगबुद्धी– 'योगस्थः कुरु कर्माणि' या ठिकाणी क्षत्रिय अर्जुनाला संभवते. बाकीचा सर्व बुद्धियोग–ब्राह्मी स्थितीत परिणत होणारा – तो रणक्षेत्रात उतरलेल्या क्षत्रियाला लागू होणारा वाटत नाही. ब्राह्मी स्थितीत परिणत होणारा स्थितप्रज्ञ क्षात्र वृत्तीच्या चेवाला बळी पडेल कसा? ब्राह्मी स्थिती ही शम-दम-तप इ. ब्राह्मणी गुणांची (गीता १८·४२) जोपासना करूनच कोणालाही प्राप्त करून घेता येते.

आता 'त्रैगुण्यविषयाः वेदाः' वरील डॉक्टरसाहेबांचा आक्षेप–

ii) डॉक्टर म्हणतात : " 'त्रैगुण्यविषया वेदा :' यातील 'त्रैगुण्य' शब्दाने सत्त्व, रजस्, तमस् ह्या तीन गुणांचा बोध होतो. पण भाऊंचे प्रतिपादन असे, की वेदांत या तीन गुणांचा उल्लेख नाही. तेव्हा असे कसे म्हणता येईल? पण वेद स्वतःच जर स्वतःविषयी तसे म्हणत असते आणि गीतेचा अर्थ करणाऱ्यांनी त्रिगुणांचा सत्त्व, रजस्, तमस् असा अर्थ केला असता तर भाऊंचा आक्षेप रास्त ठरला असता. वस्तुस्थिती तशी नाही. ...सांख्य तत्त्वज्ञान प्रसृत झाल्यानंतरचा गीतेचा काळ असल्यामुळे वेदात जर ह्या तीन गुणांशी संबंधित कर्मे आढळत असली तर या काळातील अध्यायकर्त्याने 'वेद त्रैगुण्यविषय आहेत' असे म्हणण्यात अडचण काय?"

अडचण ही, की 'त्रैगुण्य विषयाः' हा विशेषणात्मक सामासिक शब्द आहे. त्यातील 'त्रैगुण्य' हे नाम आणि 'विषय' हेही नाम. हा समास 'त्रैगुण्य हा ज्यांचा विषय आहे असे वेद' असा बनला आहे. वेदात आलेले विषय त्रिगुणात्मक आहेत असा त्या समासाचा अर्थ होत नाही. मग वेदांचा विषय त्रैगुण्य हा आहे का? असा प्रश्न येतो. 'त्रैगुण्य' म्हणजे काय? आपटे-कोशात तीन अर्थ दिले आहेत : (१) The state of consisting of three threads; (२) Triplicity; (३) The three Gunas taken together. आता यांतील कोणता अर्थ येथे लागू होतो? वेदांतात सृष्टीसंबंधीची जी उपपत्ती आहे ती अगदी वेगळ्या प्रकारची आहे

आणि ज्या सांख्यदर्शनाने प्रकृती-पुरुष अनादी म्हणून सांगून प्रकृती त्रिगुणात्मक कशी इत्यादी शास्त्र मांडले त्याहून भिन्न आहे. म्हणून कोशातील ३ रा अर्थ सोडावा लागतो. मला पहिला अर्थ एकदम पटला, कारण गीतेने तोच अर्थ उचलून अध्याय ९, अध्याय १७ व अध्याय १८ यांमध्ये ती शास्त्रं विहित म्हणजे वेदविहित कर्मे असे प्रतिपादन केले आहे. २ ऱ्या अध्यायात यालाच 'वेदवाद' म्हणजे कर्मकांड असे म्हणून ते बुद्धियोगाहून 'दूरेण अवर' (अत्यंत कनिष्ठ प्रकारचे) असा त्याचा उल्लेख केला आहे. म्हणून अर्जुनाला बुद्धियोगासाठी 'निस्त्रैगुण्य हो' म्हणजे या त्रिसूत्रात्मक विधीत गुंतू नकोस' असा उपदेश करून 'श्रुतीने गोंधळलेली तुझी बुद्धी समाधीत स्थिर कर' असे सांगितले आहे. असा हा 'त्रैगुण्यविषया:'चा सरळ अर्थ लागतो. विषय कर्मकांडाचा चालला असताना मध्येच त्रिगुणांचा विषय कशाला येईल ? द्विजांना उपवताची दीक्षा मिळत असे. ते उपवत 'त्रैगुण्य' म्हणजे तीन धाग्यांनी बनविलेले असे, आणि त्यातील प्रत्येक धागा ('गुण') यज्ञ, दान, तप या तिहेरी कर्मांचा द्योतक मानलेला होता. डॉक्टर म्हणतात तसा 'माझ्या सोयीसाठी' हा अर्थ मी ओढाताण करून लावलेला नाही. 'सांख्य' आणि 'त्रैगुण्यविषय' या शब्दांचे अर्थ मी डॉक्टरसाहेबांप्रमाणे परंपरागत न मानता नवीन लावलेले आहेत म्हणून काही ते त्याज्य ठरू नयेत. 'पुराणमित्येव न साधु सर्वं न चापि अर्थो नव इत्यवद्यः ।'

iii) "बुद्धियोगामुळे... कर्मबंध सुटतो याचा अर्थ वर्णाप्रमाणे प्राप्तकर्म करण्याचे बंधन त्याला असत नाही, ... गीतेचे मत असे आहे, असा भाऊ करतात, पण हे मत स्वीकारता येत नाही. स्थितप्रज्ञानेही आपले वर्णानुरूप प्राप्तकर्म करीत राहिले पाहिजे, हे गीतेचे सांगणे आहे. त्याने ते कर्म केले तरी त्याला ते बंधनकारक असत नाही, कारण ते अनासक्तीने केलेले असते..." असे डॉक्टर म्हणतात.

मी 'प्राप्तकर्म' म्हटलेले नाही, 'नियत' वा 'विहित' कर्म असे म्हटले आहे. या दोन शब्दांत फरक आहे. 'प्राप्त' म्हणजे पुढे आलेले ते, आणि 'नियत' म्हणजे शास्त्राने नेमून दिलेले किंवा 'विहित' म्हणजे शास्त्राने घालून दिलेले. माझ्या प्रतिपादनाचा संबंध 'नियत व विहित' कर्माशी आहे. चातुर्वर्ण्य संस्थेत ज्या त्या वर्णाला त्याचे त्याचे कर्म शास्त्रांनी घालून दिले आहे. ते त्या त्या वर्णाच्या माणसाला बंधनकारक आहे ('लोकोऽय कर्मबंधनः'). त्या चारही प्रकारच्या कर्मांच्या व्याख्या पुढे १८ व्या अध्यायात ४२ ते ४४ श्लोकांमध्ये दिलेल्या आहेत. पण माणसाचे अंतिम श्रेय कोणते ? तर 'नैष्कर्म्यसिद्धी' म्हणजे कर्मांच्या बंधनातून मुक्त होणे– मुक्ती (मोक्ष). त्या सिद्धीप्रत कोण जाऊ शकतो ? तेही गीतेच्या २ ऱ्या, ३ ऱ्या, १४ व्या अध्यायांत सांगितले आहे. २ ऱ्या अध्यायाच्या ३९ व्या श्लोकात योगबुद्धीने 'कर्मबन्धं प्रहास्यसि' असे शब्द आहेत. हाच अर्थ इतर अध्यायांत निरनिराळ्या शब्दांनी व्यक्त केलेला आहे. मग हे विहितकर्माचे बंधन आमरण माणसाला सुटत नाही काय ? सुटते. म्हणून तर 'नैष्कर्म्यसिद्धी' ही अवस्था जिवंतपणीच सांगितली. सर्व कामना सोडून, स्थितप्रज्ञ होऊन ब्राह्मी स्थिती प्राप्त करण्याने किंवा सांख्यतत्त्वज्ञानाप्रमाणे गुणातीत होण्याने ही सिद्धी लाभते. तेच ३ ऱ्या अध्यायात १७,१८ या दोन श्लोकांत सांगितले आहे. 'ब्राह्मी स्थिती' (अ. २), आत्मरत-आत्मतुष्ट होणे (अ. ३), त्रिगुणातीत होणे (अ. १४) ज्यांना साधले ते या यज्ञचक्रातून मुक्त होऊ शकतात. इतरांना ते यज्ञचक्र चालवावेच लागते (अध्याय ३·१६). आत्मरत जो झाला त्याला मात्र 'कार्यं न विद्यते' म्हणजे करणे काही राहात नाही. हेच गीतेचे मत मी मांडले आहे. पण अर्जुनाला उपदेश आहे तो 'आत्मरत' होण्याचा नाही. 'लोकरत' म्हणजे 'लोकसंग्रहकारी' होण्याचा आहे हे अ. ३·९ मध्ये व पुढे 'तस्मात्' शब्द घालून अ. ३·१९ मध्ये केलेल्या उपदेशाने स्पष्ट होते. ३·१७–१९ या श्लोकांत वर्णिलेल्या माणसाची कोटी (वर्ग) वेगळी आणि ३·१९–२० मध्ये वर्णिलेल्या माणसाची कोटी वेगळी. ही दुसऱ्या प्रकारची माणसे वर्णधर्मानुसार कर्मे आचरीतच राहतात, पण निरासक्त म्हणजे फलवासनाविरहित होऊन केवळ लोकधारणा करण्याच्या वृत्तीने. कृष्ण आपले व जनकाचे याच संदर्भात उदाहरण देतो.

'कर्मबंध' याचा दुसराही एक अर्थ आहे, तो म्हणजे कर्माचा लेप. ईशावास्यात 'न कर्म लिप्यते नरे' असे शब्द याच अर्थी आहेत. याही अर्थाचा ऊहापोह मी 'चिकित्से'त पान १४८ वर कसलाही संशय न राहील इतक्या स्पष्टतेने केला आहे. त्याची पुनरुक्ती येथे करण्याची गरज नाही. नैष्कर्म्यसिद्धी साधण्याच्या

अनुक्रमणिका

गीतेत दोन साधना ज्या सांगितल्या आहेत त्यांचाच मी उल्लेख 'आत्मरत' व 'लोकसंग्रही' अशा शब्दांनी केला आहे हु डॉक्टरांच्या लक्षात का येऊ नये ते मला समजले नाही.

चातुर्वर्ण्य आचार आज नष्ट झाला असता 'नियत' व 'विहित' कर्मे कोण कशी ठरवून देणार आणि कोण कशी पाळू शकणार ? याविषयीही सविस्तर ऊहापोह 'चिकित्से'त कर्मयोगाच्या प्रकरणात केलेला आहे.

आता 'श्रीकृष्णचरिता'चा विषय : यासंबंधीचे मतभेद डॉ. मेहेंदळे यांनी मांडताना प्रथम मी 'नीळकंठी पाठाची निवड केली ही मोठी चूक केली' असे म्हटले आहे. ती निवड मी का केली हे अगोदर सांगतो. खरे म्हणजे मी 'निवड' केली नाही, आपसुकच घडले. गीतेची पार्श्वभूमी पाहावी अशी उत्सुकता वाटून व पुढे त्यातील फक्त श्रीकृष्णचरिताचा मागोवा घेत जावे असे मी ठरविले. पण त्यासाठी भांडारकर मंदिराची संशोधित आवृत्ती मला सहज उपलब्ध होण्यासारखी नव्हती. मंदिरात जाणे आणि तेथे ३–४ तास बसून काम करणे माझ्या शरीराला मानवण्यासारखे नव्हते. सहज मिळण्यासारखी होती नीलकंठी पाठाची प्रत गोरखपूरच्या गीता प्रेसने प्रसिद्ध केलेली. माझ्या जिज्ञासेपुरती मला ती ठीक वाटली. मात्र ती घेताना मी हे पाहिले की त्यांनी पाठ घेताना चोखंदळपणा शुद्धतेचा राखला आहे की नाही. त्यांनी प्रस्तावनेत म्हटले आहे की महाभारताची आवृत्ती प्रसिद्ध करायची तर पाठाची निवड केली पाहिजे. ती करताना इतर पाठांपेक्षा उत्तर भारतात सर्वाधिक प्रचलित व सर्वमान्य 'नीलकंठी' टीकेचा पाठ अधिक ग्राह्य वाटला. "नीलकंठने भी अपनी टीका में दाक्षिणात्य पाठ के नालायनीय (?) प्रसंग का उल्लख किया है । उससे भी उसकी प्राचीनता और प्रामाणिकता सिद्ध होती है । ... नीलकंठी के अनुसार पाठ लेने पर भी दाक्षिणात्य पाठ के उपयोगी अंशों को सम्मिलित किया गया है ... इसके अतिरिक्त महाभारत के पूर्ण प्रकाशित अन्योन्य संस्करणों तथा **पूना के संस्करण से भी पाठ-निर्णय में सहायता ली गयी है** और अच्छा लगने पर उनके मूल पाठ या पाठान्तर को भी ग्रहण किया गया है ।" म्हणून नीलकंठी पाठाची प्रत अगदीच त्याज्य, ती स्वीकारणे म्हणजे 'मोठी चूक' असे काही मानावेसे मला वाटत नाही. भांडारकर मंदिराची आवृत्तीसुद्धा अगदी बिनचूक मूळ आवृत्ती किंवा शुद्ध आवृत्ती असे मी तरी मानीत नाही. मी 'यक्षप्रश्न' हे महाभारतातील एक प्रसिद्ध प्रकरण भांडारकर मंदिराच्या आवृत्तीत पाहू लागलो तर ते संपूर्ण गाळलेले दिसले. इतर आवृत्त्यांत ते आहे. निवड करताना केवळ किती पाठांत किंवा पाठांतरात अमुक भाग आहे त्यांची बहुसंख्या लक्षात घेणे हा जसा महत्त्वाचा नियम त्याचप्रमाणे अमुक ठिकाणी अमुक पाठसंदर्भानुसार, इतर पाठांपेक्षा चपखल बसत असला तर तो घेतला पाहिजे, अल्पसंख्य प्रतीतच मिळतो म्हणून त्याज्य समजणे हे बरोबर नाही.

आता नीलकंठी पाठ स्वीकारल्यामुळे झालेल्या चुका (?) डॉ. मेहेंदळे सांगतात–

१) मत्स्यवेध करताना 'अर्जुनाने श्रीकृष्णाचे स्मरण करून' मत्स्यवेध केला हे आठ प्रमुख पाठांपैकी दोनच पाठांत आहे, इतर सहा पाठांत नाही. "अर्जुनाने द्रौपदीला जिंकण्यात श्रीकृष्णाचा काही वाटा नाही" असे डॉक्टर म्हणतात.

हे विधानच विचित्र आहे. 'श्रीकृष्णाचा वाटा' मी मानलेलाच नाही. अर्जुनाने कृष्णाचे स्मरण केले एवढेच आणि तेही अवतरण चिन्हात मी दिले आहे.

२) 'राजसूय यज्ञाच्या वेळी ब्राह्मणांचे पाय धुण्याचे काम श्रीकृष्णाने स्वतः आपल्याकडे घेतले. "हा उल्लेख फक्त एकाच पाठात आहे. तेव्हा श्रीकृष्णाने तसे काही केले नव्हते हे उघड आहे" असे डॉक्टरांचे मत. 'कृष्णाने तसे केले नव्हते' असा तरी निष्कर्ष कसा निघतो ?

३) "अश्वत्थाम्याने ब्रह्मशिरस् अस्त्र उत्तरेच्या गर्भाकडे वळवले तेव्हा कृष्णाला या गोष्टीची आठवण होऊन तो तिकडे धावत गेला आणि सुदर्शनचक्राने त्या गर्भाचे रक्षण केले" हा उल्लेख मला महाभारतात कुठे आढळला ते आता स्मरत नाही. मात्र आढळला असल्यावाचून मी ते लिहिले नसावे असे वाटते. डॉक्टर म्हणतात त्याप्रमाणे नीलकंठी प्रतीतही कृष्णाने आपल्या सत्यवाणीची व धर्माचरणाची प्रतिज्ञा घेताच उत्तरेचे मृत बालक जिवंत झाले असा कथाभाग आहे. पण हा भाग यापूर्वीच्या सौप्तिक पर्वातील कथाभागाशी जमत नाही (सौ., अ. १५). त्यामध्ये अश्वत्थाम्याने गर्भावर अस्त्र सोडल्याचे पाहून कृष्णाला आनंद झाला, कारण त्या अस्त्राने उत्तरेचा गर्भ जरी मरणार होता तरी एका ब्राह्मणाने तिला दिलेल्या वरामुळे तो पुनः जिवंत होऊन दीर्घायुष्य भोगणार होता, असे म्हटले आहे. तशा परिस्थितीत कृष्णाच्या

अनुक्रमणिका

सत्यप्रतिज्ञेचा मागाहूनच्या पर्वात आलेला कथाभाग संशयास्पद वाटतो. असो.

आता डॉक्टरसाहेबांचे प्रमुख आक्षेप–

i) "भाऊंच्या मते भारत घडले ते कृष्णाच्या सूत्रसंचालनाने. कृष्ण नसता तर कौरव-पांडव संग्राम व पांडवांचा विजय घडलाच नसता." यातील पूर्वार्ध डॉक्टरांना अमान्य, उत्तरार्ध मान्य. पण 'कृष्णाच्या सूत्रसंचालनाने' याचा अर्थ डॉक्टर महाशयांनी 'कृष्णामुळे उद्भवले' असा कसा लावला ? मी तसे विधान केलेले नाही. त्यामुळे यासंबंधीचे डॉक्टरांचे पुढील प्रवचन व्यर्थच आहे. कृष्णशिष्टाईच्या पूर्वीच्या शिष्टाईच्या वेळच्या आणि कृष्णशिष्टाईनंतरच्या सर्व घटना कृष्णाच्या सल्ल्यावाचून घडून आल्याच नाहीत, हे सर्वविदित आहे. यालाच 'सूत्रसंचालन' म्हणतात.

ii) "सर्वांनी मिळून दुर्योधनाला मारावे असा कृष्णाचा बेत असावा" हा तर्क मी कशावरून केला ? पुढील श्लोक पाहा : युधिष्ठिराने दुर्योधनाला जी सूचना केली की 'आमच्यापैकी कोणा एकाशीही लढून तू जिंकलेस तर राज्य तुझे' तो त्याचा पुनः जुगार असल्याचे बोलून कृष्ण त्याला म्हणतो–

किमिदं साहसं राजंस्त्वया व्याहृतमीदृशम् ।
एकमेव निहत्याजौ भव राजा कुरुष्विति ॥

म्हणजे, आमच्यापैकी **एकाला युद्धात मारून** तू कुरु देशाचा राजा हो अशी साहसाची भाषा तू काय बोलतोस ?' यातील 'एकालाच' या कृष्णाच्या उद्गारांवरून मी तसे अनुमान केले. खात्री वाटणारे शब्द नसल्यामुळे तर्क होतो तो सांगितला. कोणावर काही आरोप करण्याकरिता म्हणून 'कलुषित मनाने' केलेले हे लिखाण नाही. हे सर्व शोधन जिज्ञासूपणेच चालले होते, कोणावर काही वृथा ठपका ठेवण्याकरिता हे लिखाण केलेलेच नाही.

iii) **डॉक्टर मेहेंदळे** : "द्रोणवधासाठी भाऊंनी श्रीकृष्णाला नको इतके जबाबदार धरले आहे.... अश्वत्थामा मेल्याचे कानी पडताच दुःखाने द्रोण युद्ध करायचे थांबतील आणि रणांगणातून तात्पुरते तरी निघून जातील हा कृष्णाच्या सूचनेचा हेतू. पण प्रत्यक्षात घडले निराळेच... परिणामी त्यांना शस्त्र-संन्यास करावा लागला. त्यांना तसे करायला भाग पाडण्याची कृष्णाची कल्पना नाही. ..."

कृष्णाच्या सल्ल्याचे मूळ श्लोक काय आहेत पाहा– (द्रोणपर्व, अ. १९०)

"न्यस्तशस्त्रस्तु संग्रामे **शक्यो हन्तुं भवेन्नृभिः ।**
आस्थीयतां जये योगो धर्ममुत्सृज्य पाण्डवाः ॥११॥
अश्वत्थाम्नि हते नैष युध्येदिति मतिर्मम ॥ १२ ॥
तं हतं संयुगे कश्चिदस्मै शंसतु मानवः ॥ १३ ॥"

(म्हणजे, यांनी शस्त्रे टाकली तरच हे माणसांकडून मारले जाणे शक्य होईल. पांडवांनो, जयासाठी धर्म टाकून देऊन कपटाचा आश्रय करा. अश्वत्थामा मारला गेला असे ऐकले तर हे युद्ध करणार नाहीत असे मला वाटते. तो मारला गेला असे कोणी तरी मनुष्याने यांना सांगावे).

या उद्गारांवरून काय काय आढळून येते ते वाचकांनीच ठरवावे. डॉक्टर मेहेंदळे यांनी कृष्णाचे कृत्य जितके मऊपणाचे–मवाळपणाचे– मानले आहे तसे ते या उद्गारांनी दिलेल्या सल्ल्यात आणि त्यानुसार झालेल्या पुढच्या कृतीत दिसते का ? कृष्ण म्हणतो, 'यांनी शस्त्र टाकले की **कोणीही यांना मारू शकतील.** म्हणजे निःशस्त्र द्रोणांना मारावे हे यातून ध्वनित होत नाही काय ? धर्म सोडून म्हणजे युद्धाचे नियम सोडून किंवा सत्याचा धर्म सोडून (दोन्ही अर्थ होऊ शकतात) आता 'योगा'चा म्हणजे कपटाचा आसरा करा. (योग=कपट हा कोशातलाच अर्थ आहे.) 'अश्वत्थामा मेला असे कोणी तरी यांच्या कानांवर घालावे' हे ते कपट. ते भीमाने उचलून धरले, हत्ती मारला आणि युधिष्ठिराला येऊन सांगितले, की 'अश्वत्थामा मारला गेला असे मी द्रोणांना येऊन सांगितले पण त्यांनी माझ्यावर विश्वास ठेवला नाही, म्हणून तू जय इच्छिणाऱ्या कृष्णाचा सल्ला मान आणि अश्वत्थामा मेला असे बोल.' इतके मुद्दाम मुळातले विस्ताराने लिहावे लागले, कारण महाभारततज्ज्ञ डॉक्टरसाहेब कृष्णाच्या 'मनातला हेतू जाणून' जी कृष्णाची बाजू मांडतात ती निखालस चुकीची असल्याचे वाचकांना समजावे. कृष्णाची सूचना नसती तर अश्वत्थामा मेल्याची हूल कोणालाही सुचली नसती; 'द्रोण निःशस्त्र होतील तेव्हा त्यांना कोणीही मारू शकेल' यातील गर्भित सूचना धृष्टद्युम्नाने मग बिन-दिक्कत अमलात आणली, कृष्णासारखा गुरू-सखा या वेळी असत्य बोलण्याला धर्म म्हणून प्रवृत्त करीत आहे हे जाणूनच धर्मराजाने गरजेचे शब्द मोठ्याने आणि त्यांतील खोटेपणा टाळण्याकरिता व स्वतःच्या मनाला फसविण्याकरिता दुसरे शब्द स्वगत अशी मखलाशी केली. डॉक्टरसाहेब तरफदारी करून सांगतात

अनुक्रमणिका

की, 'याशिवाय अन्य उपाय नव्हता'. सत्याची कसोटी सर्व काही सुरळीत चालली असताना होत नसते, आणीबाणीच्या प्रसंगीच होत असते. सोयशास्त्र कोणीही व्यवहारी मनुष्य नेहमीच अमलात आणीत असतो. म्हणूनच व्यासांनी धर्मराजाच्या या असत्य वाणीने 'तस्य पूर्व रथः पृथ्व्याश्चतुरङ्गुलमुच्छ्रितः । बभूवैवं तेनोक्ते तस्य वाहाः स्पृशन् महीम् ॥' असे फार मार्मिकपणे सांगितले. हा कृष्णमंत्राचा प्रभाव आहे. (मंत्र = सल्ला) पुढे अर्जुनानेही या घृणास्पद वधाची निंदा करून धर्मराजाला जबाबदार धरले आहे. पण ती जबाबदारी अंतिम कृष्णाचीच नव्हे काय? कृष्णाच्या 'सोयशास्त्रा'-विषयी 'चिकित्सा' पा. १०८-१० वर जे मी लिहिले आहे ते डॉक्टरसाहेबांना जरी अव्यवहार्य म्हणून अग्राह्य वाटले, तरी समाजापुढील आदर्शाला किंवा प्रमाण-आचाराला कमीपणा आणणारे आहे हे सूज्ञ वाचकाला सहज पटावे. लोभाने वा भयाने मनुष्य आदर्शापासून वेळी ढळला तरी त्याने ते स्खलन आहे हे मान्य करावे आणि त्याचे प्रायश्चित्त भोगायला तयार असावे. हीच सत्यनिष्ठा होय, अधर्माला धर्म म्हणणे ही नव्हे.

iv) दुर्योधनाने अंतकाळी कृष्णाच्या कृत्यांची निर्भर्त्सना करताना त्याच्या कपटांचा उल्लेख केला तो नमूद करून डॉक्टर मेहेंदळे यांनी त्यातील प्रत्येक कृतीचा थोडक्यात परामर्श घेणारी वाक्ये लिहिली आहेत. आणि कृष्णाला दोषांपासून मुक्त ठेवण्याचा प्रयत्न केला आहे. 'सोयशास्त्र' मानले म्हणजे कोणीही एरवी सज्जन असलेला माणूस दुष्कृत्य म्हणण्याजोगे कर्म झाले तरी दोषांपासून मुक्तच राहतो. याविषयी 'चिकित्से'त पा. १२६ ते १२९ मध्ये मी पुरेसा ऊहापोह केला आहे. कृष्ण हा भारतीय कथानकात बहुतांशी एका सल्लागाराच्या, मार्गदर्शक गुरूच्या व मित्राच्या स्वरूपातच वावरलेला आढळतो. त्यामुळे त्याने स्वतःच्या हातांनी काही दोषकृत्ये केली असे म्हणण्यास वाव नाही. पण तो असा मार्गदर्शक मित्र आहे की त्याचा प्रत्येक शब्द अमलात आणला जात होता,* म्हणून जे प्रत्यक्षात कृत्य उतरले त्याला तोच अप्रत्यक्ष जबाबदार नाही काय? त्याच्या सूत्रसंचालनानेच घटनांना आकार येत गेला नव्हता काय? युधिष्ठिर आणि अर्जुन यांनी अनेक वेळा असे उद्गार काढलेले नमूद आहेत. खुद्द डॉक्टर मेहेंदळे यांनी खांडववन जाळण्याच्या प्रसंगी कृष्णाच्या हातांनी ज्या निरपराध्यांच्या हत्या घडल्या त्यांचा निषेध प्रकट केला आहे. दुर्योधनाची यादी जरी बाजूला ठेवली तरी कपटांचा आसरा घेण्याचा सल्ला, कर्णाला द्रौपदीचे आमिष दाखविणे, युद्धाचे नियम झुगारून देऊन न करण्याजोग्या हत्या करण्यास प्रवृत्त करणे ही कृष्णाची कृत्ये 'श्रेष्ठ पुरुष जे प्रमाण म्हणून आपल्या वागणुकीने पुढे ठेवतात तेच सर्वसामान्य जन अनुसरतात' या कृष्णबोधाला धरून झाली असे समजायचे काय?

आम्ही लोक असे भोंगळ श्रद्धावाले आहोत की सत्यव्रती राम हेही आमचे दैवत, आमचा आदर्श आणि असत्य हे आपत्काली सत्यच मानावे. तोच धर्म असा सोयधर्म उपदेशिणारा कृष्णही आमचे दैवत, आमचा आदर्श. कृष्णाचा उपदेश ऐका : (कर्णपर्व, अ. ६९)

"सत्यस्य वचनं साधु न सत्याद् विद्यते परम् ।
तत्त्वेनैव सुदुर्ज्ञेयं पश्य सत्यमनुष्ठितम् ॥ ३१ ॥
भवेत् सत्यमवक्तव्यं वक्तव्यमनृतं भवेत् ।
यत्रानृतं भवेत् सत्यं सत्यं चाप्यनृतं भवेत् ॥३२॥"

(सत्य बोलणे चांगले, सत्याहून श्रेष्ठ काही नाही; परंतु खरोखर सत्य आचारात कसे आणायचे ते जाणणे अत्यंत कठीण आहे. सत्य असूनही ते बोलू नये आणि खोटे बोलावे असे होऊ शकते. तेथे असत्य हे सत्य आणि सत्य हे असत्य होऊ शकेल.) आदर्श घडविणाऱ्या महापुरुष म्हटलेल्याने असा सोयधर्म पाळला तरी 'सत्येन रक्ष्यते धर्मः', 'सत्येन विद्धृताः प्रजाः' असा सतत कंठरवाने घोष करणाऱ्या 'धर्मशास्त्राला ते मान्य आहे' हे मत डॉ. मेहेंदळेही मान्य करतात!

v) "योगेश्वर ही संज्ञा कृष्णाला तो गीतेतील कोणत्याही योगाचा स्वामी म्हणून दिली गेलेली नसून त्याला ईश्वर मानून ती तीन ठिकाणी वापरण्यात आली आहे हे भाऊंचे मत योग्य नाही", असे म्हणून डॉ. मेहेंदळे ती संज्ञा कोठे योग्य नाही त्याची चर्चा करतात. वास्तविक तत्त्वचर्चेच्या संदर्भात हा विषय महत्त्वाचा नाही. तथापि डॉक्टरसाहेबांनी दोन ठिकाणी

---

* अर्जुन म्हणतो–

"भवान्मातृसमोऽस्माकं तथा पितृसमोऽपि च ।
गतिश्च परमा कृष्ण त्वमेव च परायणम् ॥" (कर्ण० ६८.६९)

अनुक्रमणिका

लावलेले 'योग जाणणारा' व 'युक्त्यांचा तज्ज्ञ' हे अर्थ मान्य करण्यास माझी हरकत नाही.

काही इतर मतभेद

या शीर्षकाखाली दिलेल्या आक्षेपांविषयी :

१) हा व्यक्तिव्यक्तींच्या वस्तूकडे वा घटनेकडे पाहण्याच्या दृष्टिकोणाचा प्रश्न आहे. तेथे बुद्धिवादाला स्थान नाही. एवढे मात्र मला म्हणावेसे वाटते की व्यासांनी आपल्या महाकाव्यात जी पात्रे समर्थपणे चित्रित केली आहेत त्यांत युधिष्ठिर वा धर्मराज हे पात्र सज्जनतेचा पुतळा असे दाखविले आहे. प्रारंभापासून शेवटापर्यंत यात कुठेही उणेपणा वाटत नाही. आणि सहृदयता हे सज्जनतेचेच एक अंग आहे. आपल्या सज्जनतेमुळे व सहृदयतेमुळे अशी माणसे 'शहाण्यां'ना भोळसट किंवा अतिखुळचट वाटतात. गांधींना नव्हते का त्या काळचे शहाणे मुत्सद्दी अव्यवहारी नि मूर्ख म्हणत ?

आता "शल्याकडून कर्णाचा तेजोभंग व्हावा अशी अपेक्षा त्याने व्यक्त केली" त्याविषयी. शल्यमामा सारथ्यकर्मात कृष्णासारखाच विशेष प्रवीण होता हे त्याला चांगलेच माहीत असले पाहिजे, आणि दुर्योधनाने शल्याला अगोदर गाठून त्याला आपल्या पक्षात ओढले हे कळताच पांडवांनी त्याचा हा डाव चाणाक्षपणाने ओळखला असला पाहिजे असे समजण्याचे डॉक्टर मेहेंदळे का टाळतात ते समजत नाही. अर्जुनाचा प्रतिस्पर्धी कौरवांत एकमेव कर्ण. अर्जुनाचे सारथ्यकर्म करणाऱ्या कृष्णाइतकाच तोलामोलाचा सारथी दुर्योधनाने शल्याच्या रूपाने मिळविण्याचा प्रयत्न केला हे जाणून शल्यमामाच्या भेटीच्या वेळी युधिष्ठिराने त्याला विनविले की, (उद्योगपर्व)

" **भवानिह च सारथ्ये वासुदेवसमो युधि ॥ ४२ ॥**
कर्णार्जुनाभ्यां सम्प्राप्ते द्वैरथे राजसत्तम ।
कर्णस्य भवता कार्यं सारथ्यं नात्र संशयः ॥ ४३ ॥
तत्र पाल्योऽर्जुनो राजन् यदि मत्प्रियमिच्छसि ।
तेजोवधश्च ते कार्यः सौतेरस्मज्जयावहः ॥ ४४ ॥
अकर्तव्यमपि ह्येतत् कर्तुमर्हसि मातुल । "

यावर शल्य म्हणतो–

"अहं तस्य भविष्यामि संग्रामे सारथिर्ध्रुवम् ।
वासुदेवेन हि समं नित्यं मां स हि मन्यते ॥ ४६ ॥
यथा स हृतदर्पश्च हृततेजाश्च पांडव ।
भविष्यति सुखं हन्तुं सत्यमेतद्ब्रवीमि ते ॥४८॥ "

यावरून युधिष्ठिर अगदीच 'खुळचट' नव्हता, राजनीतिकुशल होता, पण सज्जनतेमुळे तो मामाला ही विनंती अति संकोचाने करतो हे वरील उद्गारांवरून दिसून येते, आणि मी वर जे शल्याचे सारथ्यकर्मात सुप्रसिद्ध असलेले कौशल्य सांगितले त्याचाच फायदा दुर्योधन घेऊ इच्छित होता हेही जाणण्याइतका तो बुद्धिमान होता हेही दिसून येते; नव्हे, 'तू सारथ्यकर्म घे' असे त्याने सांगितले.

२) '... परंतु जे राज्य पांडवांनी स्वतः राजांच्याशी युद्ध करून जिंकले ते आपल्याला परत मिळावे अशी या पाचही पांडवांची इच्छा आहे ...' (गी. चि. पा. ५२) "कृष्णाने असे अवाजवी काहीही सांगितले नाही. पांडवांनी कोणत्या राजाचे राज्य जिंकून मिळवले आणि आपल्या राज्याचा विस्तार केला ? तसे काही घडले नाही आणि कृष्णाने तसे काही सांगितलेही नाही ..." असा डॉ. मेहेंदळे यांचा आक्षेप आहे. कृष्णाने विराट सभेत जे भाषण केले तेच मी टिपले आहे. त्यात कृष्णाचे पुढील उद्गार आहेत :

" यत् स्वयं पाण्डुसुतैर्विजित्य समाहृतं भूमिपतीन प्रपीड्य ।
तत् प्रार्थयन्ते पुरुषप्रवीराः ..."
(उद्योग १·१०-१८)

यात स्पष्ट म्हटले आहे की 'पांडवांनी राजांना युद्ध करून जे जे जिंकले ते आपल्याला मिळावे अशी या वीर पुरुषांची मागणी आहे ...' पुढे त्यांनी पितृभागावर संतोष मानण्याचे ठरविले असावे. 'त्या काळी राज्ये खालसा करीत नव्हते.' पण मांडलीक करून खंडणी वसूल करीत होते. जरासंधाला मारल्यानंतर त्याच्या कैदेतून सोडविलेले राजे हे पूर्वीचे पंडूचे मित्र, आणि अनेक यादव कुळांतलेच होते, त्यामुळे साहजिकच ते सर्व आपापल्या राज्यांचे राजे होऊन पांडवांना वश झाले. मित्र जोडण्याचे काम राजकीय दृष्टया महत्त्वाचे नाही काय ?

३) 'समाधी' हा जोडशब्दच आहे असे मी म्हटले आहे. या जोडशब्दाची फोड मी 'समा' व 'धी' म्हणजे जाणीवकळा समतोल राहणे अशी केली आहे. संस्कृतप्रमाणे समासस्वरूपात त्याचे रूप 'समधी' असे होईल हे डॉक्टरांचे म्हणणे मला मान्य आहे. मला जोडशब्दच म्हणायचे आहे. पण संस्कृताप्रमाणे समासस्वरूपात नव्हे. तो शब्द 'समाधिः' असा होईल व असाच मूळ आहे.

डॉक्टर मेहेंदळे यांचे त्यांनी घेतलेल्या परिश्रमाबद्दल पुनः एकदा आभार मानून हा खुलासालेख पूरा करतो.



अनुक्रमणिका

दखल : १

[अलीकडे प्रसिद्ध झालेल्या काही ठळक इंग्रजी पुस्तकांचा परिचय करून देणारे हे नैमित्तिक सदर ह्या अंकापासून सुरू करण्यात येत आहे. टाइम्स लिटररी सप्लिमेन्ट, न्यूयॉर्क रिव्हयू ऑफ बुक्स, इत्यादी समीक्षात्मक नियतकालिकांत येणाऱ्या अशा पुस्तकांच्या परीक्षणांचा आधार हा परिचय करून देताना घेण्यात येईल. –संपादक]

गेल्या आखाती युद्धाचे, विशेषत: अमेरिकन सत्ताधाऱ्यांचे, एक उद्दिष्ट इराकचे राष्ट्राध्यक्ष आणि हुकुमशहा सद्दाम हुसेन ह्यांना नेस्तनाबूद करणे हे होते असे मानायला जागा आहे. पण ते साध्य झाले नाही. सद्दाम हुसेन अजून सत्ताधीश म्हणून टिकून आहेत आणि त्यांचा एकंदर पवित्रा अजून आक्रमक, झुंझार आहे. त्यांची अंतर्गत सत्ता आजही सर्वंकष आहे. युद्धाच्या काळात तरी सद्दाम हुसेन जगभरच्या मुसलमानांत लोकप्रिय झाले होते. त्यांची तसबीर झळकवणारे बिल्ले छातीवर लावून हिंडणारी लहान मुले भारतातील मुसलमान वस्तीत अनेकांनी पाहिली असतील. त्यांच्या ह्या राजकीय यशाचे, टिकून राहण्याच्या कौशल्याचे

सद्दाम हुसेन : राजकीय चरित्र

रहस्य कशात आहे ? त्यांचा जन्म ग्रामीण, गरीब कुटुंबात झाला. इतक्या प्रतिकूल परिस्थितीपासून आयुष्याला सुरुवात करून राष्ट्राध्यक्षांच्या प्रासादापर्यंत त्यांनी मजल कशी गाठली ? इराकी जनता त्यांच्या सत्तेकडे कोणत्या दृष्टीने पाहते ? आणि बाहेरचे जग, त्यातील भिन्न घटक– अरब देश, मुसलमानी देश, ‘ विकसित ’ देश, ‘ अविकसित ’ देश– ह्या सत्तेकडे कसे पाहतात ?

“ सद्दाम हुसेन : राजकीय चरित्र ”* ह्या पुस्तकात ह्या आणि इतर प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याचा प्रयत्न लेखक पतिपत्नींनी केला आहे. आणि तो बऱ्याच अंशी सफळ झाला आहे असे जाणकारांचे मत आहे. चांगल्या चरित्राचे एक लक्षण असे, की चरित्रनायकाच्या स्वभावाच्या पैलूंवर प्रकाश टाकणाऱ्या तपशीलाचा त्याच्यात कौशल्याने वापर केलेला असतो. हे लक्षण ह्या चरित्रात आढळते. उदा., इराकच्या मिलिटरी ॲकडमीमध्ये प्रवेश मिळविण्यात सद्दाम अयशस्वी झाले, इतकेच नव्हे तर माध्यमिक शाळेचा अभ्यासक्रम त्यांनी वयाच्या चोविसाव्या वर्षी, कायरो येथे परागंदा असताना पुरा केला ही गोष्ट लेखकांनी नमूद केली आहे. दुसरी एक गोष्ट : इराकच्या राष्ट्रीय संसदेमध्ये १९८२ मध्ये भाषण करताना एक सभासद दुसऱ्याला एक चिठी देत होता हे सद्दाम ह्यांनी पाहिले. ते आपल्याविरुद्ध कारस्थान रचीत आहेत असा संशय सद्दाम ह्यांना आला. त्यांनी आपले पिस्तूल बाहेर काढले आणि भाषण करीत असतानाच त्या दोघांवर गोळ्या झाडल्या. ते दोघे जागच्या जागीच ठार झाले.

सद्दाम ह्यांची सत्तेवरील पकड किती भक्कम आहे हे दाखवून देणारा एक ‘ जोक ’ लेखकांनी दिला आहे. इराकच्या ‘ रेव्होल्युशनरी काउन्सिल ’ची (क्रांतिकारी मंडळाची) बैठक चालली होती. हे इराकचे सर्वोच्च सत्ताधारी मंडळ आहे. बैठक खूप उशिरापर्यंत चालली होती. सद्दामही थकल्यासारखे दिसत होते. परराष्ट्रमंत्री तारिक अझीझ ह्यांना त्यांनी विचारले, “ किती वाजले आहेत ? ” अझीझ ह्यांनी तात्काळ उत्तर दिले, “ राष्ट्राध्यक्ष महाशय, आपल्याला किती वाजलेले हवे आहेत ? बरोबर तेवढे वाजले आहेत. ” सद्दाम ह्यांची सत्ता इतकी सर्वगामी आहे की काळाचे गणितही त्यांच्या मर्जीप्रमाणे चालते.

* Saddam Hussein : A Political Biography; Efnaim Karsh and Inari Rautsi, 307 PP, Brassey's Defence, £17·95

अनुक्रमणिका

पण ह्या चरित्रात एक महत्त्वाचा दोषही आहे. त्याच्या पहिल्या भागात १९३७ ते ७९ ह्या कालखंडातील हकीगत आली आहे. सद्दाम ह्यांच्या बालपणापासून प्रारंभ करून ते राष्ट्राध्यक्षपदापर्यंतची मजल पायरीपायरीने कशी गाठू शकले ह्याचे विवेचन ह्या भागात करण्यात आले आहे. ह्या पायऱ्या चढताना त्यांनी अनेकदा निर्घृण उपाय वापरले आहेत. धूर्त, कावेबाज आणि हिंस्र प्रवृत्तीच्या एका व्यक्तीचे चित्र ह्या साऱ्या निवेदनातून वाचकांपुढे उभे राहते. चढाईचे धोरण कधी स्वीकारावे, तितिक्षा कधी अंगीकारावी, प्रतिस्पर्धी भविष्यात काय करू पाहील ह्याचा अंदाज बांधून त्याला ते करण्याची संधीच मिळू नये म्हणून कोणते डावपेच लढवावेत, ह्याचे अचूक गणित करण्यात सद्दाम किती पटाईत आहेत हे स्पष्ट होते.

पण चरित्राच्या दुसऱ्या भागात— १९७९ ते ९१ ह्या कालखंडात— जेव्हा सद्दाम राष्ट्राध्यक्षपदावर आरूढ झालेले असतात, तेव्हाचे त्यांचे जे व्यक्तिमत्त्व रेखाटण्यात आले आहे. ते याहून पूर्णपणे वेगळे, विरोधी आहे. हे व्यक्तिमत्त्व आक्रमक, आपल्या सत्तेचा विस्तार करण्याच्या एकमेव उद्दिष्टाने प्रेरित झालेले नाही. भयाकुल, स्वतःचे संरक्षण, बचाव कसा करता येईल ह्या ध्यासाने पछाडलेले असे ते आहे. १९८० मध्ये सद्दाम यांनी इराणवर जो हल्ला केला, त्याच्या पाठीमागे प्रदेशाची किंवा संपत्तीची हाव नव्हती तर इराणची भीती होती असे निदान लेखकांनी केले आहे. आणि १९९० साली कुवेतवर जे आक्रमण इराकने केले तोही इराकच्या आर्थिक अडचणींचा, इस्राइलविषयी इराकला वाटणाऱ्या भीतीचा आणि सद्दाम ह्यांना होणाऱ्या अंतर्गत विरोधाचा परिपाक होता असे त्यांचे स्पष्टीकरण आहे. थोडक्यात, सद्दाम आता आपण होऊन आक्रमण करीत नाहीत, नाइलाज म्हणून, 'अखेरचा उपाय' म्हणून ते आक्रमक पवित्रा धारण करतात अशी लेखकांची भूमिका आहे.

पण सद्दाम ह्यांच्या पूर्वायुष्यात त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची झालेली जडणघडण आणि सत्तेवर आल्यानंतर त्यांनी स्वीकारलेल्या धोरणांमागच्या प्रेरणा ह्यांच्यात एवढी विसंगती आहे असे मानणे कठीण आहे. आणि ह्या धोरणांचा ऐतिहासिक संदर्भ पाहिला तर त्यांची उद्दिष्टे स्पष्ट होतात. सद्दाम यांच्या पूर्वायुष्यातील व्यक्तिमत्त्वाशी सुसंगत अशीच ही उद्दिष्टे आहेत. १९७५ मध्ये सद्दाम ह्यांना इराणशी तडजोड करावी लागली होती आणि तो नामुष्कीचा प्रसंग होता अशी सद्दाम यांची धारणा होती. त्याचा सूड त्यांना उगवायचा होता. १९८० साली इराण लष्करी दृष्ट्या दुबळा होता. प्रतिस्पर्ध्याच्या दुबळेपणाचा लाभ उठविण्यात सद्दाम ह्यांचा हात कुणी धरू शकणार नाही. शिवाय इराणच्या खुझिस्तानवर ताबा मिळविणे हे इराकचे उद्दिष्ट होते. त्यापासून त्याला तेल मिळाले असते, किनाऱ्याची मोठी पट्टी मिळाली असती आणि अरब प्रजा मिळाली असती. तेव्हा ह्या स्वारीमागे सद्दाम यांची हावही होती. १९९० मध्ये त्यांनी कुवेतवर जी स्वारी केली त्यातही ही हाव दिसून आली. कुवेत अंकित झाले असते तर तेलाच्या जागतिक साठ्याचा ४० टक्के भाग इराकच्या काबूत आला असता, इराणी आखातावर त्याचे प्रभुत्व प्रस्थापित झाले असते आणि अखिल-अरबी जमातीचे नेतृत्व सद्दाम यांच्याकडे आले असते. तेव्हा आपण जे कमावले आहे ते कुणाच्या अध्यातमध्यात न पडता राखायचा प्रयत्न करावा अशा बापुडवाण्या धोरणाने सद्दाम उत्तरायुष्यात वागत आले आहेत असे म्हणणे कठीण आहे.

कार्श आणि राउत्सी ह्या लेखकांनी सद्दाम ह्यांच्या सावध, सर्व प्रकारची खबरदारी घेऊन आपली उद्दिष्टे ठरविण्याच्या आणि डावपेच आखण्याच्या वृत्तीवर खूप भर दिला आहे. पण गेल्या आखाती युद्धात सद्दाम यांची जी रणनीती दिसून आली त्यावरून अतिसावधपणा हे त्यांच्या स्वभावाचे खास वैशिष्ट्य आहे असे मानायला फारसा आधार मिळत नाही.

एकंदरीत सद्दाम यांचे व्यक्तिमत्त्व गुंतागुंतीचे, अनेकपदरी आहे ह्यात शंका नाही. लेखकांनी त्याचा सुसंगतपणे वेध घेतला आहे असे जरी म्हणता आले नाही तरी बऱ्याच प्रयासाने गोळा केलेल्या पुराव्याच्या आधारे त्यांनी ह्या व्यक्तिमत्त्वाचा उलगडा करण्याचा जो प्रयत्न केला आहे तो स्वागतार्ह आहे.

युद्धकाळात खुद्द इराकी जनतेच्या भावना काय होत्या? ह्या प्रश्नावर जॉन सिम्पसन ह्यांच्या 'युद्धगृहातून'* ह्या पुस्तकाने काहीसा प्रकाश पडतो.

* *From The House of War– John Simpson in the Gulf*, John Simpson, 300 PP, Hutchinson, £ 13·99

सद्दाम हुसेन यांनी कुवेतवर हल्ला केला तेव्हा बी. बी. सी. चे वार्ताहर म्हणून सिम्पसन बगदाद (इराकची राजधानी) येथे आले आणि तेथे ते सहा महिने राहिले. युद्धाविषयी सर्वसामान्य इराकी जनतेची प्रतिक्रिया काय होती हे अजमावून पाहण्याचा पद्धतशीर प्रयत्न ह्या मुक्कामात त्यांनी केला. सिम्पसन ह्यांना अरबी भाषा येत नाही ही ह्या प्रयत्नाची एक मर्यादा आहे. ती जमेस धरूनसुद्धा युद्धकाळातील इराकी जनमानसाविषयीची इतकी विश्वसनीय माहिती देणारे दुसरे पुस्तक उपलब्ध नाही हे मान्य करावे लागते. सिम्पसन ह्यांच्या प्रयत्नाचे फलित त्यांच्याच शब्दांत असे :

"कुवेतवरील स्वारी आणि युद्धाचा प्रारंभ ह्यांच्या दरम्यानच्या काळात जवळजवळ पाच महिने मी बगदाद येथे काढले. ह्या अवधीत एकाही इराकी नागरिकाने खासगीमध्ये सद्दाम हुसेन ह्यांचे माझ्यापाशी समर्थन करण्याचा प्रयत्न केला नाही. ह्याला अपवाद फक्त दोघातिघा मंत्र्यांचा आणि अधिकाऱ्यांचा होता. आणि त्यांचे भवितव्य अर्थात सद्दाम यांच्या भवितव्याशी जोडलेले होते. ... ज्या युद्धाचा प्रसंग त्यांच्याकडे चालून येत होता त्याबद्दल माझ्यावर कुणीही दोषारोप केला नाही. जी राष्ट्रे इराकशी युद्ध करण्यासाठी एकत्र आली होती त्यांच्यावर फक्त अधिकारीवर्ग टीका करीत होता. कडवे आणि युद्धाने कणखर बनलेले सबंध इराकी राष्ट्र एकवटून आपल्या नेत्यामागे उभे राहिले आहे असे चित्र अधिकृत इराकी प्रचारक जगापुढे उभे करीत होते. त्याच्यात आणि वास्तवतेत कमालीचा विरोध होता.

इराकच्या सत्ताधारी बाथ पक्षाच्या एका ज्येष्ठ नेत्याने सिम्पसन ह्यांना असे सांगितले की ह्या युद्धात जितके इराकी मारले गेले त्याच्या चौपट इराकी सद्दाम यांच्याविरुद्ध आतापर्यंत जे चार उठाव झाले त्यांत मारले गेले आहेत. स्वतः सिम्पसन यांचा अंदाज असा आहे की सुमारे ३०,००० इराकी युद्धात कामी आले. पण अमेरिकन सेनानींनी हा आकडा ६५,००० असेल असा जो अंदाज केला आहे तो अधिक बरोबर असणे शक्य आहे ही गोष्ट ते मान्य करतात. ही संख्या अर्थात युद्धभूमीवर जे ठार झाले त्यांची आहे. नागरिकाची जीवितहानी केवढी झाली ह्याविषयी खुद्द इराकी सरकारने केलेला अंदाज २,००० माणसे मारली गेली असा आहे. नागरी क्षेत्रात प्रचंड जीवितहानी करतील अशी शस्त्रास्त्रे इराकशी लढणारी दोस्त राष्ट्रे वापरीत नाहीत हे स्पष्ट झाले तेव्हा सद्दाम यांची निराशा झाली असणार असा सिम्पसन ह्यांचा तर्क आहे. अशी जीवितहानी होईल, तिचा उबग येऊन युद्ध तात्काळ थांबवावे अशा प्रतिक्रियेची लाट युरोप-अमेरिकेत येईल आणि युद्ध निकाली ठरणार नाही अशी आशा सद्दाम यांना होती. पश्चिमी राष्ट्रांत जनमताची शक्ती केवढी असते हे सद्दाम ओळखून आहेत.

अमेरिका आणि इतर पाश्चात्त्य राष्ट्रे यांनीच सद्दामला १९८० पासून लष्करी दृष्टया बलिष्ठ करायला महत्त्वाचा हातभार कसा लावला ह्याचा सिम्पसन ह्यांनी चांगला आढावा घेतला आहे. इराणने इराकचा पराभव केला असता, पण रीगन प्रशासनाने इराकला वाचविले. अमेरिकन उपग्रहाकडून इराणच्या लष्करी हालचालींची इत्थंभूत माहिती अमेरिकेला मिळे. ती अमेरिका इराकला पोचवीत असे. १९८८ साली ह्या माहितीच्या आधारे इराकने आपले डावपेच आखले आणि योग्य ठिकाणे आणि योग्य वेळ निवडून इराणच्या सैन्यावर यशस्वी हल्ले केले. आखाती प्रदेशात राजकीय स्थैर्याला आणि पाश्चात्त्य राष्ट्रांच्या हितसंबंधांना खरा धोका इराणकडूनच आहे अशी तेव्हा अमेरिकेची धारणा होती. इराणविरुद्ध इराकला दूरस्थपणे मदत करण्याच्या अमेरिकन प्रयत्नात घडलेला एक विपरीत प्रसंग असा : मे १९८७ ह्या दिवशी इराकी वायुदलाने एका अमेरिकन युद्धनौकेवर दोन क्षेपणास्त्रांचा मारा केला. त्यात ३७ नौसैनिक मारले गेले. पण ही अमेरिकन युद्धनौका रेडिओ-किरणांच्या साहाय्याने कोणत्या इराणी लक्ष्यांवर हल्ला करावा ह्याचे इराकी वायुदलाला मार्गदर्शन करीत होती आणि काही गफलत होऊन ती युद्धनौका स्वतःच इराकी वायुदलाचे लक्ष्य बनली.

बगदादमधील सिम्पसन यांच्या मुक्कामाच्या शेवटी प्रत्यक्ष युद्धाला सुरुवात झाली नव्हती पण बगदादवर हवाई हल्ले व्हायला प्रारंभ झाला होता. त्या वेळच्या परिस्थितीचे त्यांनी केलेले वर्णन मन हेलावून टाकणारे आहे. त्यांनी वर्णन केलेला एक प्रसंग असा : सिम्पसन यांचे दोन वार्ताहर-सांगाती जेव्हा हवाई हल्ला झाला तेव्हा आश्रय घेण्यासाठी आसराघराकडे (शेल्टर) निघाले होते. पण ते तेथे पोचण्यापूर्वी त्या आसरा-

घरावर बॉम्ब पडून ते नष्ट झाले होते आणि त्यात जमलेले तीनशेएक लोक मारले गेले होते. दुसऱ्या दिवशी हे दोघे वार्ताहर त्याच इमारतीत पाहणी करण्यासाठी गेले. इमारत अजून गरम होती. "तळघरात जे पाणी साचले होते त्याच्या पृष्ठभागावर वितळलेल्या मानवी चरबीचा एक इंच दाट थर पसरलेला होता. जेव्हा (ते दोघे) आपल्या हॉटेलवर परतले तेव्हा त्यांना आपले बूट फेकून द्यावे लागले."

आजघडीला युद्ध म्हणजे वास्तवात काय असते ह्याचा प्रत्ययकारी अनुभव ह्या पुस्तकातील वर्णनापासून वाचकांना लाभेल. अमेरिका आणि इतर पाश्चात्त्य राष्ट्रांनीच सद्दाम यांची लष्करी ताकद वाढायला साहाय्य केले हे सर्वांना माहीत आहेच. एखाद्या राष्ट्राला शस्त्रास्त्रे पुरविणे वेगळे आणि अत्याधुनिक शस्त्रास्त्रांचे उत्पादन त्या राष्ट्रातच करून देणे वेगळे. इराकची भिस्त अतिप्रचंड तोफेवर (सुपरगन) होती, हे आपले 'अंतिम आयुध' आहे असे इराक मानीत असे. अशा तोफेची इराकमध्येच निर्मिती ज्या पाश्चात्त्य तंत्रज्ञाच्या मार्गदर्शनाखाली झाली त्याचे नाव गेराल्ड बुल. एखाद्या गुप्त हेरकथेच्या नायकाला साजेल असेच बुलचे चरित्र होते. त्याचा शेवटही तसाच झाला. मार्च १९९० मध्ये ब्रुसेल्समधील आपल्या घरी परतला असताना दरवाजासमोर त्याच्यावर गोळ्या झाडून त्याचा खून करण्यात आला.

आले पण तो बधला नाही. ह्या प्रकारच्या आगळिकीचे जे प्रायश्चित्त शस्त्रास्त्रांच्या व्यापारात पडलेल्यांना भोगावे लागते ते त्याला अखेर मिळाले.

शस्त्रे आणि माणूस*

बुलची जीवनकहाणी विल्यम लोथर ह्यांनी सांगितली आहे.* बुल मूळचा कॅनडाचा नागरिक. तो अतिशय कल्पक असा संशोधक होता. त्याचे दुर्दैव असे की त्याचा प्रमुख छंद एका नवीन प्रकारच्या तोफेची रचना करण्याचा होता आणि अशा तोफेची गरज त्याच्या देशाला, कॅनडाला, नव्हती किंवा कॅनडाच्या दोस्तराष्ट्रांनाही नव्हती. ती होती एक तर दक्षिण आफ्रिकेला आणि इराकला. पण ही राष्ट्रे बरवर तरी पाश्चात्त्य राष्ट्रांकडून बहिष्कृत होती. पण आपला छंद पुरविण्यासाठी बुल ह्या दोन धन्यांच्या आश्रयाला गेला. ह्यापासून त्याने निवृत्त व्हावे असे इशारे त्याला देण्यात

बुल हा एका दारुड्या सॉलिसिटरचा ९वा मुलगा. त्याच्या आजीने आणि तिच्या बहिणीने त्याला पाळले पण तो पाच वर्षांचा असतानाच त्यांचे निधन झाले. "दफनपेटचा (Coffin)– माझ्या बाळपणातले मला जर काही आठवत असेल तर ते एवढेच– दफनपेटचा" असे बुलचे उद्गार आहेत. बालपणात त्याला कुणाचे प्रेम मिळाले नाही. परिस्थितीही ओढगस्तीची होती. पण ह्यांतून त्याच्या महत्त्वाकांक्षेने स्फुरण घेतले. हुशार आणि संवेदनशील असा तो मुलगा होता. त्याची वृत्तीही बेडर होती. विज्ञानाचे अध्ययन करताना तो क्षेपणास्त्रे आणि लांब पल्ल्याच्या तोफा ह्या क्षेत्राकडे लवकरच आकर्षित झाला. 'अवकाश-संशोधन' (स्पेस रिसर्च) ह्या नावाची आपली स्वतःची कंपनी स्थापन करण्यात तो यशस्वी झाला. कॅनडा आणि अमेरिका ह्यांच्या सरहद्दीजवळ स्वतःच्या जागेत हे संशोधन केंद्र वसले होते.

प्रारंभी कॅनेडियन सरकारचा ह्या संशोधनकार्यात त्याला पाठिंबा मिळाला. पण पुढे अंतराळ-क्षेपणास्त्रे आणि भक्कम तोफा निर्माण करण्याच्या त्याच्या महत्त्वाकांक्षी योजना अमेरिकेच्या संरक्षण खात्याने स्वीकारल्या. अमेरिकन नागरिकत्वही त्याला देण्यात आले. पण शस्त्रास्त्रे बनविणाऱ्या बड्या अमेरिकन कंपन्यांना एका परकियाची ही आगंतुकी सहन झाली नाही. त्यांनी आपले उपाय वापरून आपल्या कुरणातून त्याला बाहेर काढले. त्या वेळी दक्षिण आफ्रिकेचे अंगोलाविरुद्धचे युद्ध जारी होते आणि मोठ्या तोफांची त्यांना निकडीची जरुरी होती. तेव्हा दक्षिण आफ्रिकेने बुलच्या तोफांसाठी आकर्षक किंमत देऊ केली. ह्या आमिषाला तो बळी पडला. दक्षिण आफ्रिकेला शस्त्रास्त्रे पुरविण्यावर आंतर्राष्ट्रीय बंदी होती. बुलने आडवळणी मार्गाने आपल्या तोफा दक्षिण आफ्रिकेत पोचविल्या.

* *Arms and the Man* : Dr. Gerald Bull, Iraq and the Subergun Willam Lowther, 314 PP, Macmillan, £ 15·99

पण हे उघडकीला आले. अमेरिकन दूरदर्शनवर त्याच्या गुन्ह्याचा पुरावा सादर करण्यात आला आणि त्याला तुरुंगवासाची शिक्षा झाली.

बुल तुरुंगातून बाहेर आला तेव्हा त्याची वृत्ती कडवट बनली होती. आपल्याला जाहीरपणे माफी देण्यात यावी आणि तुरुंगवासाचा लागलेला डाग पुसून टाकण्यात यावा ह्या ध्यासाने त्याला पछाडले होते. पण त्याबरोबरच दीर्घ पल्ल्याच्या तोफा बनविण्याच्या भव्य योजनाही तो आखीत होता आणि आणि नव्या आश्रयदात्यांच्या शोधात तो होता. चीन तेव्हा स्वतःच्या शस्त्रास्त्रांच्या उद्योगाचा विकास करण्यात गुंतला होता आणि चीनने ह्या योजनांना काही साहाय्य केले. पण त्यांचे खरे स्वागत केले ते इराकच्या सद्दाम हुसेन ह्यांनी.

बुलची एक महत्त्वाकांक्षा अजस्र तोफेची रचना करण्याची होती. ह्यासाठी आवश्यक असलेला पैसा इराकने पुरविला. पण इराक हे पैसे त्याला अशा पद्धतीने पुरवीत होते, की त्यामुळे त्याला इराकवर अधिकाधिक अवलंबून राहावे लागले. तो सापळयात अडकल्यासारखा झाला. इराक-इराणचे युद्ध संपल्यानतर इराकने पाश्चात्त्य राष्ट्रांविरुद्ध अधिकाधिक आक्रमक पवित्रा धारण करायला सुरुवात केली. तरीही बुलने इराकसाठी अजस्र तोफा बनविण्याची आपली योजना सोडून दिली नाही. पण ह्या योजनेची माहिती त्याने इस्राइल, ब्रिटन आणि अमेरिका ह्यांच्या हेरखात्यांना कळविली.

ही योजना त्याने गुंडाळावी असे इशारे त्याला मिळत होते. ते बहुधा इस्राइलच्या हेरखात्याकडून देण्यात येत होते असा तर्क आहे. बुलने ब्रुसेल्स येथे घर केले होते. उदा., त्याच्या अनुपस्थितीत कुणी तरी त्याच्या घरात शिरले होते आणि त्यांनी शोधाशोध केली होती असे त्याला एकदा आढळून आले. एवढेच नव्हे, तर आपण येऊन गेलो आहोत ह्याच्या ध्यानात येतील अशा खाणाखुणा मागे ठेवून जाण्याची खबरदारीही त्यांनी घेतली होती. पण बुल ह्या इशाऱ्यांना बधला नाही. याचे शासन त्याला मिळाले.

नवीन संहारक शस्त्रे निर्माण करण्यासाठी संशोधन करणाऱ्या अनेक तंत्रज्ञांप्रमाणे बुलसुद्धा स्वतःच्या उद्दिष्टांविषयी आणि आपल्या निर्मितीच्या होणाऱ्या परिणामांविषयी स्वतःची फसवणूक करीत होता. त्याने केलेले एक विधान त्याच्या पत्नीने नमूद केले आहे. "युद्ध खरोखर किती भयानक असते ह्याची प्रत्येकाला चांगली कल्पना आली तर यापुढे कधीही माणसे एकमेकांशी लढणार नाहीत." अधिकाधिक संहारक शस्त्रे बनविली तर त्यामुळे ही कल्पना सर्वांना यायला साहाय्य होईल असे ह्यात अभिप्रेत आहे. "शस्त्रास्त्रे उपलब्ध असतात हा खरा प्रश्न नाही; त्यांच्यामागे जी माणसे असतात त्यांच्यामुळे प्रश्न निर्माण होतो" असेही त्याने म्हटले आहे. त्याच्या आराखड्याप्रमाणे बनविलेल्या तोफांमुळे इराक-इराण युद्धात जेव्हा शेकडो माणसे मारली गेली तेव्हा "ह्याची जबाबदारी माझ्यावर नाही. ज्या ट्रक्समधून सैनिक आघाडीवर गेले ते बनविणारा माणूस जितका ह्या घटनेला जबाबदार आहे तितकाच काय तो मी जबाबदार आहे; अधिक नाही" असे त्याने म्हटले.

बुलचे व्यक्तिमत्त्व आकर्षक होते. अवखळ, स्वच्छंदी आणि एका ध्यासाने झपाटलेल्या ह्या माणसावर त्याच्या पत्नीचे (आणि एका उपपत्नीचे) गाढ प्रेम होते. शस्त्रास्त्रांचा आंतरराष्ट्रीय व्यापार, शत्रूंच्या हालचालींची माहिती मिळविण्यासाठी गुप्त हेरांनी विणलेले जाळे आणि आपल्या हितसंबंधांचे रक्षण आणि संवर्धन करण्यासाठी प्रत्येक राष्ट्र अनुसरत असणारी कोडगी धोरणे ह्यांनी घडविलेले एक अंधारलेले असे जग आहे. ह्या जगात बुल वावरत होता. ह्या जगात वावरताना जी सावधगिरी बाळगावी लागते ती त्याने बाळगली नाही. ह्या जगाच्या घडणीची चांगली कल्पना ह्या पुस्तकावरून वाचकाला येईल.

त्याला काही प्रश्नही पडतील. बुल सद्दाम हुसेन यांच्यासाठी काय करीत आहे ह्याची कल्पना पाश्चात्त्य राष्ट्रांच्या हेरखात्यांना होती. मग त्यांनी बुलला एवढी मजल गाठू दिली तरी कशी ? उदा., बुलच्या 'अजस्र तोफेचे' काही भाग इराकला पाठविले जात असताना ब्रिटिश कस्टम अधिकाऱ्यांनी अडविले. पेट्रोल वाहत नेण्यासाठी जे मोठे नळ लागतात त्यांत दडवून हे भाग नेण्यात येत होते. इस्राइली हेरखात्याच्या दडपणामुळे ब्रिटिश कस्टमने ते अडविले. एऱ्हवी ब्रिटनच्या व्यापार आणि उद्योगखात्याने प्राणघातक हत्यारांच्या उत्पादनासाठी उपयुक्त असलेल्या वस्तूंची ब्रिटनमधून इराकला निर्यात होत असताना तिकडे सतत काणाडोळा केला होता. ब्रिटनने असे का केले असेल ? बुलच्या संबंध

योजनेची उद्दिष्टे काय आहेत ह्याची नीट कल्पना यावी म्हणून त्याला जेवढी सवड देणे आवश्यक होते ती देण्याचे ब्रिटनचे धोरण होते का ? की सद्दाम हुसेनचा रोष ओढवेल असे आपण काही केले तर ब्रिटनचा इराकशी असलेला व्यापार धोक्यात येईल अशी भीती त्याला होती ? सद्दाम हुसेनसारख्या धोकेबाज शत्रूला इतकी शस्त्रास्त्रे उपलब्ध करून देऊन पाश्चात्त्य राष्ट्राला कसे माजू दिले ह्याची बरीचशी माहिती ह्या पुस्तकापासून मिळते.

ब्रिटिश तत्त्ववेत्त्यांपैकी दोन तत्त्ववेत्ते मराठी वाचकांच्या विशेष परिचयाचे आहेत. ते म्हणजे १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात प्रभावी असलेले जॉन स्टुअर्ट मिल आणि हर्बर्ट स्पेन्सर– मिल्ल आणि स्पेन्सर. स्पेन्सर ह्यांनी तत्कालीन सर्व ज्ञानाचा– भौतिक शास्त्रातून उपलब्ध असलेले ज्ञान आणि मानव्यविद्या– समाजशास्त्र ह्यांत समाविष्ट असलेले ज्ञान, ह्याचा– एका सुसंगत, समावेशक व्यवस्थेत समन्वय साधण्याचा प्रयत्न केला. १९ व्या शतकाच्या शेवटच्या दशकात सर्वसामान्य सुशिक्षित इंग्रज जनतेच्या (आणि इंग्रजी शिक्षण घेतलेल्या सुशिक्षित भारतीयांच्या) दृष्टीने स्पेन्सर हे त्या युगाचे आघाडीचे, कदाचित सर्वश्रेष्ठ, तत्त्ववेत्ते होते. आज आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचे जे इतिहास लिहिले जातात त्यांत स्पेन्सर यांचा उल्लेख फार तर एखाद्या तळटीपेत येईल. उलट, मिल आपले स्थान धरून आहेत.

जेरेमी बेन्थॅम ह्यांनी स्थापन केलेल्या उपयुक्ततावादी वैचारिक संप्रदायाचे मिल हे आपल्या वेळचे नेते होते. उपयुक्ततावाद ही नीतिविषयक विचारप्रणाली आहे आणि ती अनुभववादी ज्ञानमीमांसेवर आधारलेली आहे. सर्व मानवी ज्ञान हे केवळ ऐंद्रिय अनुभवांपासून– इंद्रियसंवेदनांपासून– प्राप्त होते आणि ह्या अनुभवांशी सुसंगत असणे ही प्रमाणज्ञानाची– विधानांच्या सत्यतेची– एकमेव कसोटी आहे हा अनुभववादाचा आशय आहे. आपल्या तर्कशास्त्रावरील ग्रंथात मिल ह्यांनी अनुभववादी ज्ञानमीमांसेची पद्धतशीर आणि विस्ताराने मांडणी केली आहे.

मिल ह्यांचे आत्मचरित्र हृदयंगम आहे. त्यात त्यांनी आपल्या बौद्धिक वाढीचा आढावा घेतला आहे. ह्या आढाव्याचा आलेख थोडक्यात असा : अनुभववादी– उपयुक्ततावादी विचारसरणीचे बाळकडूच मिल ह्यांना मिळाले होते कारण त्यांचे वडील जेम्स मिल हे त्या पंथाचे पुरस्कर्ते होते आणि बेन्थॅम ह्यांचे मित्र व

विल्यम वेव्हेल : विज्ञानाचे तत्त्ववेत्ते
विल्यम वेव्हेल : अनेकांगी व्यक्तिमत्त्व

सहकारी होते. पण अनुभववादात एक प्रकारचा अपुरेपणा आहे हे जॉन स्टुअर्ट मिल यांना तरुण वयातच जाणवले. त्यांच्या दृष्टीने अनुभववादाला विरोधी असलेले तत्त्वज्ञान म्हणजे जर्मन तत्त्वज्ञानापासून प्रेरणा घेतलेले– विशेषतः कान्ट आणि शेलिंग ह्यांच्यापासून कोलरिज यांचे तत्त्वज्ञान. शुद्ध बौद्धिक दृष्टचा मिल ह्यांना हे तत्त्वज्ञान अमान्य आहे. तरीही त्यांना असे वाटते की मानवी जीवनात भावनांना जे स्थान आहे त्याची कदर हे रोमॅन्टिक तत्त्वज्ञान करते. म्हणून मानवी ज्ञानाविषयीचे आणि विश्वाच्या स्वरूपाविषयीचे त्याचे सिद्धान्त जरी स्वीकारता आले नाहीत तरी अनुभववादी दृष्टीत सामान्यपणे जो बौद्धिक कोरडेपणा आढळतो त्याची दुरुस्ती करणारे घटक ह्या तत्त्वज्ञानापासून लाभतात. जग कसे आहे ह्याचा निर्णय अनुभववादी विचारपद्धतीच– वैज्ञानिक विचारपद्धतीच– करू शकते. पण माणसाने जगावे कसे, चांगल्या मानवी जीवनाचा आशय काय असतो ह्यांविषयीचे मार्गदर्शन करण्यात अनुभववादाबरोबरच– उपयुक्ततावादाबरोबरच– रोमॅन्टिक तत्त्वज्ञानालाही काही भूमिका पार पाडावी लागते. मग ही भूमिका गौण का असेना !

आपल्या युगाच्या तत्त्वज्ञानाकडे अनुभववाद आणि कोलरिजचे रोमॅन्टिक तत्त्वज्ञान ह्यांच्यामधील द्वंद्वाच्या दृष्टिकोणातून मिल ह्यांनी पाहिले. रोमॅन्टिक दृष्टी अशी ऐन्द्रिय अनुभव प्राप्त करून देणाऱ्या ज्ञानशक्तीहून भिन्न आणि स्वतंत्र असलेल्या अशा माणसाच्या ज्ञानशक्ती आहेत आणि इंद्रियसंवेदनांपासून विश्वाचे जे ज्ञान होते त्याच्या पलीकडे जाणारे असे विश्वाविषयीचे प्रमाणज्ञान ह्या शक्तींपासून माणसाला होते. मिल यांच्या दृष्टिकोणातून अनुभववाद आणि (जर्मन) रोमॅन्टिकवाद ह्यांमधील द्वंद्व हे प्रधान द्वंद्व होते. तत्त्वज्ञानात्मक किंवा नैतिक– सामाजिक– प्रश्नांविषयी शिस्तीने विचार करणारा कुणीही ह्या द्वंद्वाच्या ह्या किंवा त्या पक्षात समाविष्ट असला पाहिजे अशी मिल

यांची धारणा होती. हे द्वंद्व अनेक रूपांनी प्रकट होई : मध्ययुगीन समाजाला आदर्श मानणारे विरुद्ध पुरोगामी प्रगतीवादी; धर्म विरुद्ध विज्ञान; सामूहिकतावादी (कलेक्टिव्हिस्ट म्हणजे सामाजिक संस्था समाजात प्रधान असतात, फुटकळ व्यक्ती नव्हेत ह्या मताचे पुरस्कर्ते) विरुद्ध व्यक्तिवादी (समाज हा व्यक्तींचा केवळ समुदाय असतो असे मानणारे) भावनावादी विरुद्ध हिशेबवादी (अर्थशास्त्रज्ञ) इत्यादी.

१९ व्या शतकातील ब्रिटिश बौद्धिक जीवनाचा इतिहास म्हणजे ह्या द्वंद्वाचा इतिहास, त्याच्या दोन पक्षांत झालेल्या विवादांचा इतिहास म्हणून त्याच्याकडे अनेकदा पाहण्यात येते. पण ह्या किंवा त्या पक्षात जे चपखलपणे बसत नाहीत असेही मातब्बर विचारवंत ह्या काळात होऊन गेले आहेत. पण त्या काळच्या प्रत्येक ब्रिटिश विचारवंताकडे ह्या द्वंद्वाने दिलेल्या दृष्टिकोणातून पाहणे आपल्या एवढ्या सरावाचे झाले आहे की एखाद्याची मते ह्या दोहोंतील एका पक्षाच्या चौकटीत व्यवस्थितपणे बसविता येत नाहीत असे जर आढळून आले तर ही काही तरी विचित्र गोष्ट आहे, येथे एक समस्या आहे अशी आपली प्रतिक्रिया होते. उदा., माल्थस. माल्थस हे अर्थशास्त्रज्ञ होते, पण ते धर्मगुरूही होते. (असे असू नये. अर्थशास्त्रज्ञ असले तर ते अनुभववादी असणे योग्य होते, तेव्हा धार्मिक श्रद्धेविषयी किमानपक्षी संशयवादी असणे उचित होते.) अर्थशास्त्रज्ञ असले तर ते खुल्या व्यापाराचे समर्थक असणार अशी अपेक्षा आहे. पण माल्थस 'कॉर्न लॉ'च्या बाजूचे होते. म्हणजे परदेशातून ब्रिटनमध्ये आयात होणाऱ्या धान्यावर कर लादून देशात पिकणाऱ्या धान्याला संरक्षण द्यावे ह्या धोरणाचे ते पुरस्कर्ते होते. तेव्हा माल्थस यांची समग्र विचार-प्रणाली ध्यानात घेतली तर ती आपल्यापुढे एक कोडे उभे करते अशी स्वाभाविक प्रतिक्रिया होते.

अशाच रीतीने आपल्याला कोड्यात टाकणारा १९ व्या शतकातला आणखी एक मातब्बर ब्रिटिश विचारवंत म्हणजे विल्यम व्हेवेल. १९ व्या शतकातील समग्र ब्रिटिश वैचारिक जीवनाशी ज्यांचा फारसा परिचय नाही, पण ज्यांनी मिलच्या तर्कशास्त्राचा अभ्यास केला आहे त्यांनाही हे नाव परिचित असणार. व्हेवेल यांचा बौद्धिक व्याप फार मोठा आहे. ते धर्मगुरू होते, केंब्रिज विद्यापीठातील ट्रिनिटी कॉलजचे प्रमुख (मास्टर) होते (१८४१–१८६६), विज्ञानाचे इतिहासकार आणि तत्त्ववेत्ते होते आणि ब्रिटिश शिक्षणपद्धतीत सुधारणा घडवून आणण्याच्या प्रयत्नात क्रियाशील होते. पण ह्याशिवाय इतर अनेक विषयांचे ते अभ्यासक होते. त्यांनी ज्या विषयांवर पुस्तके लिहिली आहेत त्यांची (अपुरी) यादी अशी : भरती– ओहोटी, स्फटिकशास्त्र (क्रिस्टलोग्रॅफी), ज्योतिष, विज्ञानाचा इतिहास आणि तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र आणि राजशास्त्र, ब्रिटिश विद्यापीठिय शिक्षण आणि जर्मन गॉथिक शिल्पशास्त्र. शिवाय कार्लाइलच्या 'चार्टिझम' ह्या पुस्तकाला त्यांनी पद्यरूप दिले आणि गटे आणि शिलर यांच्या अनेक काव्यांची इंग्लिश पद्यांत भाषांतरे केली.

ह्या व्यापक बौद्धिक जीवनामागची केंद्रीभूत प्रेरणा कोणती ? त्याचा शोध 'विल्यम व्हेवेल : विज्ञानाचे तत्त्ववेत्ते' आणि 'विल्यम व्हेवेल, संमिश्र तसबीर'* ह्या पुस्तकांत घेतलेला आढळतो. आज परिचित असलेला 'सायन्टिस्ट' हा इंग्रजी शब्द व्हेवेल यांनी बनविलेला आहे. १८२० ह्या दशकात व्हेवेल यांनी विद्यार्थ्यांसाठी विविध विज्ञानांवर पाठ्य-पुस्तके लिहिली होती ह्याची, ह्या पुस्तकाचे लेखक मेनॅशेम फिश ह्यांनी नोंद घेतली आहे. चांगल्या वैज्ञानिक उपपत्तीचे स्वरूप कसे असते ह्याची साधारण सुस्पष्ट अशी कल्पना व्हेवेल ह्यांना आल्यानंतर १८३० च्या दशकात त्यांनी दोन बाजूंनी अन्वेषण सुरू केले असे लेखकाचे म्हणणे आहे. एक प्रश्न असा, की वैज्ञानिक उपपत्ती आपण सत्य आहोत असा जो दावा करते त्याचे स्वरूप काय असते ? आणि वैज्ञानिक उपपत्तीची निर्मिती कशी होते, ती कोणत्या प्रक्रियेतून उद्भवते हा दुसरा प्रश्न. ह्या दुसऱ्या प्रश्नाचे उत्तर शोधताना व्हेवेल ह्यांना अर्थात विगमनाचा (इण्डक्शन) विचार करावा लागला. आता मिल सर्व वैज्ञानिक उपपत्ती अखेरीस केवळ विगमनावर

* *William Whewell, Philosopher of Science*, Menacem Fisch, 220 pp, Oxford University Press, £ 30; *William Whewell, A Composite Portrait*, Menacem Fisch and S. Schaffer. Ed; Oxford, £ 47·50.

आधारलेल्या असतात ह्या मताचे समर्थन करतात. ह्याचा अर्थ असा, की वैज्ञानिक उपपत्ती कोणता तरी निसर्गनियम प्रस्थापित करते. हा सार्वत्रिक स्वरूपाचा नियम असतो. जर क ही घटना घडली तर (तिच्या मागून किंवा सोबत) सदैव ख ही घटना घडते असा त्याचा आकार असतो. मिल ह्यांचे म्हणणे असे, की असा नियम सिद्ध करण्याची खरी रीत अशी की : क ह्या प्रकारच्या अनेक घटना आपण पाहतो. तिच्यानंतर किंवा तिच्यासोबत ख ही घटना प्रत्येक वेळी घडून येते असे आपल्याला आढळते. म्हणजे क घडली आहे पण ख घडली नाही असे एकही उदाहरण आढळलेले नसते. असे असेल तर आपण ह्या अनुभवाचे सामान्यीकरण करतो; आणि 'जर क तर सदैव ख' हा सार्वत्रिक नियम स्वीकारतो. ही विगमनाची (इण्डक्शन) रीत. क ह्या प्रकारच्या ज्या घटना निसर्गात घडतील त्या सर्वांचे निरीक्षण आपण करू शकत नाही हे उघड आहे. भूतकाळात क ह्या प्रकारच्या ज्या सर्व घटना घडल्या आहेत, वर्तमानकाळात कुठे कुठे ज्या घडत आहेत, भविष्यात ज्या घडतील त्या सर्व आपण पाहू शकणार नाही. पण ज्या आपण पाहिल्या आहेत त्यांचे जर निरपवादपणे ख-शी साहचर्य आहे असे आपल्याला आढळून आले असेल तर ह्या आधारावर 'जर क तर सदैव ख' हा सार्वत्रिक नियम आपण प्रस्थापित करू शकतो. निरीक्षण आणि सामान्यीकरण हे विगमनाच्या रीतीचे सार आहे. कितीही व्यापक आणि कितीही अमूर्त (अ‍ॅब्स्ट्रॅक्ट) वैज्ञानिक नियम आपण घेतला तर तो विगमनानेच प्रस्थापित झालेला असतो. वैज्ञानिक विचारपद्धती म्हणजे विगमनच होय.

उदा., '७+५=१२' ह्या स्वरूपाचे अंकगणिताचे नियम हे केवल निरपवाद असतात असे आपण मानतो. कोणतीही निराधार भौतिक वस्तू वरून सोडली तर जमिनीवर पडते हा नियम परिचित आहे. पण एखादा सिद्धयोगी किंवा स्वत: देव वरून खाली पडणाऱ्या भौतिक वस्तूला अंतराळात थोपवून धरेल, परत वर जायला भाग पाडील ही शक्यता निदान आकलनीय आहे, सुसंगत आहे असे आपण मानतो. असे झाले तर तो चमत्कार होईल. ठामपणे व्यवहारी असलेला माणूस असे म्हणेल की चमत्कार कधी घडत नाहीत. वरून सोडलेली भौतिक वस्तू खाली पडण्याऐवजी परत वर वर गेली अशी घटना कधी घडणार नाही. ही कविकल्पना आहे. पण अशी कल्पना करता येते हे तो अमान्य करणार नाही. पण ७ फुले घेतली, त्यांच्यात ५ फुलांची भर घातली आणि त्यांची बेरीज १३ फुले एवढी झाली ही शक्यता आपण मान्यच करणार नाही. एखादा सिद्ध किंवा प्रत्यक्ष देवसुद्धा कधी कधी ७+५=१३ असे घडवून आणू शकणार नाही. समजा, ७ फुले घेतली हे पक्के आहे, त्यांच्यात बरोबर ५ फुलांची भर घातली हे पक्के आहे, मग ती सर्व मोजली तेव्हा ती १३ फुले निघाली हे पक्के आहे, असे आढळून आले तर आपण असे म्हणणार नाही, की प्रसंगी ७+५=१२ ह्या नियमाला अपवाद घडून आला. त्या सिद्धाने किंवा देवाने आयत्या वेळी एक आणखी फूल निर्माण केले, बेरीज झाली ती ७+५ अशी झाली नाही ८+५ (किंवा ७+६) अशी झाली असे म्हणणे आपण पसंत करू. अंकगणिताचे नियम हे केवळ निरपवाद असतात, ते कोणत्याही परिस्थितीत अबाधित राहतात अशी आपली धारणा असते. तेव्हा निसर्गाचे नियम आणि अंकगणिताचे नियम यांच्या स्वरूपांत काही तरी मूलभूत भेद आहे असे आपण सामान्यत: मानतो.

मिल असे मानीत नाहीत. अंकगणिताचे नियम हे निसर्गनियमांपेक्षा किती तरी अधिक दृढपणे प्रस्थापित झालेले असतात हे विधान ते मान्य करतात. पण ह्यामुळे हे दोन भिन्न प्रकारचे नियम असले पाहिजेत असा निष्कर्ष निष्पन्न होतो ह्या मताचा ते अव्हेर करतात. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे हा फरक केवळ तारतम्याचा आहे. वस्तू वरून खाली पडतात हे आपण (सर्वांनी मिळून) जितक्या वेळा अनुभविले आहे त्यापेक्षा किती तरी अधिक वेळा ७+५=१२ ह्या विधानाची अनुभवात प्रचीती घेतली आहे. दोन्ही नियम विगमनानेच सिद्ध झाले आहेत. पण अंकगणिताच्या नियमाला अनुभवाचा जो आधार आहे तो निसर्गनियमाला असलेल्या आधारापेक्षा किती तरी अधिक व्यापक असल्यामुळे त्याच्यावरील आपला विश्वास त्या प्रमाणात अधिक भक्कम आहे. सार्वत्रिक नियम, मग ते कोणत्याही क्षेत्रातील असोत, हे विगमनानेच सिद्ध झालेले असतात.

मिल ह्यांच्या ह्या भूमिकेचा व्हेवेल प्रतिवाद करतात. व्हेवेल हे स्वत: वैज्ञानिक नसले तरी विज्ञानाचे अभ्यासक म्हणून विज्ञानाच्या प्रदेशातील होते, तुलनेने

मिल बाहेरचे होते. भौतिक विज्ञानात गणिताला जे स्थान आहे त्याचे व्हेवेल यांना यथार्थ आकलन होते; त्या वेळेच्या केंब्रिज येथील गणितज्ञांशी त्यांचे जवळचे संबंध होते. हे गणितज्ञ 'क्रांतिकारक'– तरुण तुर्क– होते. केंब्रिज येथे प्रतिष्ठित असलेल्या न्यूटोनिअन गणिती शैलीच्या जागी त्यांना युरोपमध्ये, विशेषतः फ्रान्समध्ये विकसित होत असलेले गणित, लाग्रांजच्या नावाशी निगडित असलेले गणित सजवायचे होते. हे गणितज्ञ गणिताकडे केवळ एक आकारिक (फॉर्मल), निगामी (डीडक्टिव) व्यवस्था म्हणून पाहत. गणितात आपण काही प्रमाणक (ॲक्शम्स) स्वीकारतो, काही अनुमानाचे नियम स्वीकारतो आणि ह्या नियमांचा वापर करून प्रमाणकांपासून सिद्धान्त (थिअरम्स) प्राप्त करून घेतो. हे प्रमाणक किंवा सिद्धान्त सत्य आहेत का, ते वस्तुस्थितीशी कितपत जुळतात ह्या प्रश्नांत गणितज्ञ शिरतच नाही. गणित ही अशी अंतर्गत दृष्टया स्वायत्त असलेली व्यवस्था आहे.

पण मग गणिताचे व्यवहारात आपण जे उपयोजन करतो ते कसे शक्य होते ? उदा., गणिती भौतिकीत (मॅथेमॅटिकल फिजिक्स) निरीक्षित वस्तुस्थितीचे वर्णन आणि सार्वत्रिक नियमांची मांडणी गणिताच्या परिभाषेत करण्यात येते. आपण अंतर्गत दृष्टया सुसंगत आहोत एवढाच दावा करणारे गणित वस्तुस्थितीशी अशा रीतीने जुळत असते, आणि जुळत राहते ह्याचे रहस्य काय ? हर्शल ह्या प्रसिद्ध वैज्ञानिकाने ह्या प्रश्नाला दिलेले उत्तर असे, की हा केवळ योगायोग आहे. आपण सुदैवी आहोत.

ह्या उत्तराने व्हेवेल यांचे समाधान झाले नाही. वैज्ञानिक रीतीविषयी, विज्ञानाच्या स्वरूपाविषयी त्यांनी जो सिद्धान्त मांडला तो म्हणजे ह्या प्रश्नाच्या त्यांनी घेतलेल्या शोधाचे फलित होय. हा सिद्धान्त असा, की वैज्ञानिक उपपत्तीत एक मूलभूत द्वंद्व असते. कोणतेही ज्ञान आपण घेतले तर त्याच्या दोन बाजू असतात : एक निरीक्षणाला गवसलेल्या वस्तुस्थिती (फॅक्ट्स); दुसरी ह्या वस्तुस्थितींना सुसंगतपणे एका व्यवस्थेत ओवण्यासाठी ज्ञात्याने स्वतः निर्माण केलेली संकल्पना. ह्या संकल्पनेच्या साहाय्याने निरीक्षित वस्तुस्थितीची सुसंगतपणे एकत्र बांधणी करणे ही ज्ञानप्राप्तीतील आधारभूत कृती असते. व्हेवेल तिला 'कॉलिगेशन ऑफ् फॅक्ट्स' ('को' = एकत्र; 'लिगारे', 'लिगॅटम'– बांधणे) असे म्हणतात.

ज्ञाता ह्या ज्या स्वतःच्या संकल्पना घेऊन वस्तुस्थितींना सामोरे जातो त्या मानवी मनाच्या काही मूलभूत संकल्पनांचा विकास करण्यातून त्याला प्राप्त होतात. अवकाश (स्पेस), काल (टाइम), संख्या, साम्य-भेद इत्यादी. ह्या अशा मूलभूत संकल्पना होत. तर्कशास्त्र, गणित इ. शास्त्रांत (ही शास्त्रे अनुभवाचा आधार न घेता माणसाला विकसित करता येतात) ह्या संकल्पनांवर आधारलेले अनेक सिद्धान्त आपण सिद्ध करतो आणि त्यांचा वापर ज्ञानाच्या सर्व क्षेत्रांत होऊ शकतो. हे शक्य होते कारण मानवी मन आणि बाह्य वस्तुस्थिती ह्यांचा सांधा अगोदरच जुळलेला असतो.

ही भूमिका कान्टच्या भूमिकेशी जुळणारी आहे. पण व्हेवेल हे स्वतंत्रपणे तिच्याशी आले असे त्यांच्या विचाराच्या अभ्यासकांचे म्हणणे आहे. शिवाय व्हेवेल यांची समग्र भूमिका कान्टच्या भूमिकेपलीकडे जाते. मानवी मन स्वतःमध्ये अंतर्भूत असलेल्या मूलभूत संकल्पना घेऊन बाह्य विश्वाला सामोरे जाते. ह्या संकल्पनांचा आणि विश्वाच्या घडणीचा सांधा अगोदरच जुळलेला असतो असे मानण्यातून एक प्रश्न उभा राहतो. हा सांधा जर जुळून आलेला असेल तर तो का जुळून आलेला असतो ? व्हेवेल ह्यांनी ह्या प्रश्नाला दिलेले उत्तर असे, की हे विश्व ही सर्वज्ञ आणि परमकारुणिक ईश्वराची अर्थपूर्ण अशी निर्मिती आहे, वैज्ञानिक नियमांना ईश्वराच्या मनात विचारांच्या रूपाने खरे स्थान आहे आणि मानवी मन हे ईश्वरी मनात सहभागी आहे. तेव्हा वैज्ञानिक संशोधन ही ईश्वराशी एकरूप होण्याची साधना आहे.

अशा रीतीने व्हेवेल हे धर्मगुरू आणि विज्ञानाचे अभ्यासक ह्या दोन भूमिका परस्परांशी सुसंगत आहेत एवढेच नव्हे तर परस्परपूरक आहेत असे दाखवून देतात. त्यांची तिसरी भूमिका म्हणजे ट्रिनिटीचे प्रमुख. ही भूमिकाही त्यांच्या मते पहिल्या दोन भूमिकांशी जुळणारी आहे. मानवी मनांतील मूलभूत भौतिक आणि नैतिक संकल्पना तरुण विद्यार्थ्यांत संक्रात करणे, त्यांचे उपयोजन करून जे स्थिर ज्ञान आणि स्थिर सामाजिक संस्था माणसाने निर्माण केल्या आहेत त्यांच्यात सहभागी होणाच्या त्यांच्या शक्तीचा विकास करणे आणि अशा रीतीने त्यांची श्रद्धा प्रगल्भ आणि

दृढ करणे हे उच्च शिक्षणाचे साध्य असे व्हेवेल मानीत.

१९ व्या शतकातील ब्रिटनमधील एक वेगळा आपल्याला फारसा परिचित नसलेला विचारप्रवाह व्हेवेल ह्यांच्या जीवनकार्यात मूर्त झाला आहे. त्याची चांगल्या प्रकारे ओळख करून देणारी ही दोन पुस्तके स्वागतार्ह आहेत.

इतिहासाचा अंत आणि शेवटचा माणूस* : फ्रान्सिस फुकुयामा

इतिहासाचा अंत घडून आला आहे, यापुढे इतिहासाची वाटचाल जारी राहणार नाही असा शोध फ्रान्सिस फुकुयामा ह्यांना लागला आहे. हा त्यांनी १९८९ मध्ये 'नॅशनल हिस्टरी' ह्या नियतकालिकात 'धि एण्ड ऑफ् हिस्टरी'– 'इतिहासाचा अंत' ह्या शीर्षकाचा निबंध प्रसिद्ध करून जगापुढे मांडला. हा निबंध सनसनाटी ठरला. 'टाइम', 'न्यूजवीक' इ. प्रचंड खपाच्या अमेरिकन साप्ताहिकांनी त्याचा गोषवारा ठळक मथळ्यांखाली प्रसिद्ध केला. इतिहासाचाच शेवट झाला आहे ही बातमी अनेकांना विश्वासार्ह वाटली नाही. काळाचा शेवट झाला आहे असे म्हणण्यासारखे ते होते. ह्या निबंधात, यापुढे लोकशाहीला भय राहिलेले नाही असा निष्कर्षही फुकुयामा ह्यांनी मांडला होता. त्याचा दिलासा ज्या असंख्य वाचकांना वाटला त्यांनाही इतिहासाचा शेवट घडून आला आहे हा निर्णय पटला नाही. इतिहास म्हणजे माणसांचे गुन्हे, मूर्खपणाची कृत्ये आणि माणसांवर आलेल्या आपत्ती ह्यांची नोंदणी होय असे गिबनने म्हटले आहे आणि इतिहास 'बंक' – बाष्कळ बडबड – आहे असा हेन्री फोर्ड ह्यांचा निर्णय होता. हा इतिहास संपुष्टात आला आहे असे मानणे कठीण होते. शिवाय १९८९ मध्ये इतिहास जलद गतीने घडून येत होता. हा निबंध प्रसिद्ध झाला त्याच वेळी चीनमध्ये लोकशाहीसाठी विद्यार्थ्यांनी चालविलेली चळवळ तियानान्मेन चौकात चिरडून टाकण्यात येत होती; चौक रक्तबंबाळ झाला होता. आणि त्यानंतर थोड्याच दिवसांत बर्लिन-भिंत कोसळली. ह्या घटनांच्या संदर्भात, इतिहासाचा शेवट झाला आहे हे म्हणणे विशेषेकरून विपरीत भासत होते.

पण हेगेल, मार्क्स, नीट्शे इ. तत्त्ववेत्त्यांचे लिखाण ज्यांनी वाचले होते त्यांना फुकुयामा काय म्हणत होते ते समजत होते. त्यांना जो इतिहास अभिप्रेत होता तो माणसांना घडणाऱ्या घटना आणि माणसांनी केलेली कृत्ये ह्यांची मालिका (आणि ह्या मालिकेचे निवेदन) ह्या स्वरूपाचा नव्हता. इतिहासाची एक विशिष्ट संकल्पना त्यांना अभिप्रेत होती. ही संकल्पना प्रथम हेगेलने मांडली होती आणि मार्क्सने ती बऱ्याच प्रमाणात स्वीकारली होती. शिवाय आता इतिहासाचा शेवट घडून आला आहे असे प्रतिपादन फुकुयामा ह्यांनी प्रथम केले आहे असे नाही. उदा., हर्बर्ट मार्क्युज ह्यांनी आपल्या 'वन-डायमेन्शनल मॅन'– एक-परिमाणात्मक माणूस– ह्या पुस्तकात हा सिद्धान्त मांडला होता आणि त्यापूर्वी अलेक्झांद्र कोजीव ह्यांनी १९३० सालच्या सुमाराला हेगेलच्या 'फिनॉमिनॉलॉजी ऑफ् स्पिरिट' ह्या प्रसिद्ध ग्रंथावर जी व्याख्याने दिली होती त्यांच्यात ह्या सिद्धान्ताचे विवरण आणि समर्थन केले होते. फुकुयामा ह्यांनी स्वत:च मोकळेपणे सांगितल्याप्रमाणे त्यांनी कोजीव ह्यांचीच उपपत्ती, तिच्यात काही बदल करून आता वाचकांपुढे ठेवली आहे.

कोजीव ह्यांची व्याख्याने 'Introduction a la lecture de Hegel' ह्या शीर्षकाखाली १९४७ साली प्रसिद्ध झाली. १९६८ साली ह्या पुस्तकाच्या काही भागांचे भाषांतर इंग्रजीमध्ये प्रकाशित झाले. हेगेलच्या समग्र तत्त्वज्ञानाचा परामर्ष कोजीव ह्यांनी ह्या पुस्तकात घेतलेला नाही. 'फिनॉमिनॉलॉजी' ह्या ग्रंथात हेगेलने जो सबंध युक्तिवाद मांडला आहे त्याचेही परीक्षण केलेले नाही. 'फिनॉमिनॉलॉजी'चा जो विषय आहे त्याचे वर्णन थोडक्यात असे करता येईल : एक वैश्विक असे चैतन्य (स्पिरिट) आहे आणि मानवी इतिहासात त्याने अनेक रूपे (फिनॉमिना) धारण केली आहेत. उदा., एखादी आदिम टोळी एकटेपणे एखाद्या परिसरात जगत असली तर तिची भौतिक-मानसिक अशी जी संस्कृती असते ते

* *The End of History and the Last Man*, Francis Fukuyama, Free Press, 418 pp.

म्हणजे विश्वचैतन्याचे एक विशिष्ट रूप असते. तिची भौतिक अवजारे, निसर्गाविषयीची आणि आपण स्वतः यांमधील संबंधाविषयीची तिची संकल्पना, तिच्या देवदेवतांविषयीच्या कल्पना, उपासना-पद्धती, संस्कार, मिथ्यकथा, नैतिक नियम, सामाजिक प्रघात, कला इत्यादींची मिळून एकसंध अशी तिची एक संस्कृती असते आणि हे विश्वचैतन्याने धारण केलेले एक रूप असते. इतिहासात अशी अनेक रूपे आविष्कृत झाली आहेत. उदा., 'अभिजात ग्रीक संस्कृती, भारतीय संस्कृती, चिन्ही संस्कृती, मध्ययुगीन (युरोपीय) संस्कृती, आधुनिक (युरोपीय) संस्कृती, इत्यादी. ह्या रूपांचा (फिनॉमिना) परस्परसंबंध असतो काय? त्यांच्यात काही विवेकाधिष्ठित असा क्रम असतो काय? एक रूप मागे पडून दुसरे रूप जे प्रकट होते त्यामागे काही तत्त्व आहे काय? ह्या स्वरूपाचे प्रश्न हेगेलने ह्या पुस्तकात उपस्थित केले आहेत आणि त्यांची उत्तरे शोधली आहेत. त्यांतील विवेचन समृद्ध, वेगवेगळ्या रूपांच्या वैशिष्ट्यांचा सूक्ष्मपणे शोध घेणारे असे आहे.

कोजीव ह्यांनी त्याच्या एका भागावर लक्ष केंद्रित केले आहे. हा भाग म्हणजे प्रभुत्व–दास्य ह्यामधील डायालेक्टिक किंवा धनी–गुलाम यांच्यामधील डायालेक्टिक. ह्या संदर्भात डायालेक्टिक ह्याचा अर्थ थोडक्यात असा : ज्याचे परस्परविरोधी असे घटक असतात असा एक 'सबंध' (Whole) असतो. ह्या घटकांच्या विरोधातील ताणातून त्यांचे प्रकट, दृश्य स्वरूप पालटत जाते आणि त्यांच्यातील विरोधाचे स्वरूपही पालटत जाते. एक बिंदू असा येतो की तेव्हा ह्या घटकांच्या प्रकट रूपांमधील संघर्ष पराकोटीला पोचतो, त्या घटकांचा मिळून बनलेला सबंध टिकू शकणार नाही हे स्पष्ट होते आणि मग त्या सबंधाची जागा दुसरा एक सबंध– वेगळ्या घटकांचा बनलेला सबंध– घेतो. पण ह्या घटकांतही विरोध असतो... आणि हे डायलेक्टिक, विरोध-विकासात्मक प्रक्रिया, उच्चतर पातळीवर चालू राहते.

प्रभू–दास (धनी–गुलाम) संबंधावर कोजीव यांनी लक्ष केंद्रित केले त्याचे एक कारण असे की कोजीव मार्क्सवादी होते. हेगेलपासून मार्क्सकडे नेणारा जो रस्ता आहे त्याच्याकडे खुणावणारे जे घटक हेगलच्या तत्त्वज्ञानात आहेत त्यांना त्यांनी स्वाभाविकपणे प्राधान्य दिले. मालक-गुलाम संबंध हा असा एक घटक आहे. पण कोजीव कोणत्या अर्थाने मार्क्सवादी होते हाही एक प्रश्न आहे. कारण दुसऱ्या महायुद्धानंतर ते फ्रान्सच्या अर्थ-मंत्रालयात (मिनिस्ट्री ऑफ इकॉनॉमिक अफेअर्स) अधिकारी होते आणि भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेवर आधारलेल्या कल्याणकारी राज्याचे यश वृद्धिगत करायला झटत होते. नंतर ते युरोपिअन कम्युनिटीमध्ये उच्च अधिकारस्थानी होते (१९६८ मध्ये त्यांचा मृत्यू झाला.). त्यांचे एक मत असे होते– आणि त्याला बरीच प्रसिद्धीही मिळाली होती– की दुसऱ्या महायुद्धानंतरचा अमेरिकन समाज हा वर्गविहीन (क्लासलेस) समाज आहे, त्याच्यात उपभोग्य वस्तूंची रेलचेल आहे आणि ती साधण्यासाठी फारसे श्रम करावे लागत नाहीत. तेव्हा मार्क्सची मानवी समाजाविषयीची जी आकांक्षा होती ती अमेरिकेमध्ये सफल झाली आहे. त्यांनी एके ठिकाणी असे म्हटले आहे, "एका दृष्टीने पाहता, आपल्याला असेही म्हणता येईल की मार्क्सप्रणीत 'साम्यवादा'चा (कम्युनिझम) जो अंतिम टप्पा आहे तो अमेरिकेने अगोदरच प्राप्त करून घेतला आहे. कारण असे की ह्या 'वर्गविहीन समाजा'तील जवळजवळ सर्व व्यक्तींना, त्यांना ज्या चांगल्या, हव्याशा वस्तू वाटतात त्या प्राप्त करून घेता येतात आणि त्यासाठी श्रमावे लागत नाही. आणि रशियन लोकांकडे पाहिले असता, त्या पार्श्वभूमीवर अमेरिकन्स हे श्रीमंत असलेले रशियन-चिनी लोक असल्यासारखे आपल्याला जे दिसतात त्याचे कारण असे की रशियन आणि चिनी हे अजून गरीब असलेले पण झपाट्याने श्रीमंत बनत असलेले अमेरिकन्स आहेत." तेव्हा फुकुयामा ह्यांनी आपल्या दृष्टीने शीतयुद्धाचा निकाल कधीच लावून टाकला होता.

'धि एण्ड ऑफ् हिस्टरी अँड धि लास्ट मॅन'– इतिहासाचा अंत आणि शेवटचा माणूस– ह्या फुकुयामा ह्यांच्या पुस्तकात कोजीव यांच्या मताचा केवळ अनुवाद केलेला नाही. हे दीर्घ पुस्तक आहे आणि त्याच्यात अनेक विषय हाताळण्यात आले आहेत. उदा., कामासंबंधीच्या अमेरिकन सवयी आणि जपानी सवयी ह्यांच्यातील भेद, पूर्व युरोपातील देशांत राष्ट्रवादाचे भवितव्य, मार्क्सने इतिहासाची जी अर्थ-प्रधान उपपत्ती लावली होती तिचे प्रामाण्य इत्यादी. पण हे सर्व विषय पुस्तकाच्या शीर्षकात प्रतिबिंबित झालेल्या दोन सूत्रांत गोवण्यात आलेले आहेत. इतिहासाचा

शेवट झालेला आहे का ? आणि तो झाला असेल तर त्याने जे जग निर्माण करून मागे ठेवले आहे त्याच्यात सत्प्रवृत्त मध्यमवर्गीय संसारी माणसासारखे जगणे एवढेच सर्व माणसांसाठी उरले आहे का ? नीट्शेने 'शेवटची माणसे' म्हणून ज्यांची संभावना केली होती त्यांच्या आकांक्षांचे क्षितिज भौतिक सुखसोयीं-पुरते मर्यादित होते. अशीच माणसे यापुढे अपरिहार्यपणे उरणार आहेत का ?

ह्या प्रश्नांची फुकुयामा ह्यांनी दिलेली उत्तरे सारांशाने अशी मांडता येतील : यापुढे विचारप्रणालीं-वर (आयडियालॉजी) आधारलेले संघर्ष घडून येणार नाहीत ह्या अर्थाने इतिहासाचा शेवट घडून आला आहे. उदारमतवादी लोकशाहीचा विजय झाला आहे हे तर खरेच. पण जे घडून आले आहे त्याचे एवढेच वर्णन केले तर ते अपुरे ठरेल. माणसापुढे आता एवढाच पर्याय उरला आहे आणि एवढाच पर्याय आता संभाव्य आहे. समाजाची घडण कशी असावी ह्याविषयीच्या मूलभूत तत्त्वांसंबंधी विवाद करायला आता अवसर राहिलेला नाही. कोजीव ह्यांनी ज्याचे 'सार्विक, एकजिनसी राज्य' असे वर्णन केले आहे (युनिव्हर्सल अँड होमोजीनिअस स्टेट) ते आता स्थापन झाले आहे. आणि उदारमतवादी लोकशाही असे त्या राज्याचे स्वरूप आहे. ह्या विजयाची दोन कारणे आहेत. एक असे, की विज्ञानाचा जो विकास झाला आहे आणि त्याने माणसांना निसर्गावर जे प्रभुत्व दिले आहे त्यामुळे तांत्रिक दृष्ट्या अधिक प्रभावी असलेले समाज कमी प्रभावी असलेल्या समाजांवर पगडा मिळवू शकतात. आता तांत्रिक दृष्ट्या प्रभावी ठरण्याची एक अट अशी, की समाज कार्यक्षम ठरेल अशा पद्धतीने संघटित झालेला असला पाहिजे आणि भांडवलशाही संघटन हे सर्वांत अधिक कार्यक्षम असे संघटन आहे हे सिद्ध झालेले आहे. स्वतःचे समाधान किंवा उत्पन्न जास्तीत जास्त वाढविण्यासाठी झटणाऱ्या व्यक्ती किंवा पेढ्या (फर्म्स) आणि खुल्या बाजारात त्यांची एकमेकांशी होणारी स्पर्धा ह्या स्वरूपाचे संघटन म्हणजे भांडवलशाही संघटन आणि हे इतर प्रकारच्या संघटनांपेक्षा कार्यक्षम असते हे आता असंदिग्धपणे दिसून आले आहे.

आता हे मान्य केले तरी एक प्रश्न उरतो. ह्या प्रकारचे आर्थिक संघटन ज्या देशांत घडून आले-- आणि त्याच्याच दिशेने इतर समाजही वाटचाल करू पाहत आहेत-- त्या देशांत ते का घडून आले ? दुसरा संबंधित प्रश्न म्हणजे ह्या संघटनेचे पर्यवसान लोकशाहीमध्ये का आणि कसे होते ? आपले समाधान (उत्पन्न) ज्यायोगे जास्तीत जास्त प्रमाणात वृद्धिगत होईल अशा रीतीने आपली बुद्धी, कौशल्ये, उपलब्ध असलेली सामग्री ह्यांचे उपयोजन करणे हे विवेकाला धरून आहे. तेव्हा भांडवलशाही अर्थरचना ही विवेकाधिष्ठित (रॅशनल) आहे. पण माणसाच्या प्रकृतीत एक अविवेकी किंवा विवेकेतर असा घटक आहे. तो असा, की आपण एक वेगळी व्यक्ती आहोत हे इतरांनी ओळखावे, आपल्या पृथक् व्यक्तिमत्त्वाला मान्यता द्यावी अशी माणसाची इच्छा असते. अन्न, वस्त्र, निवारा, कामतृप्ती, सुखसोयी ह्या आपल्या गरजांचे समाधान तर माणूस करू पाहतोच. पण ह्याहीपेक्षा, ज्यांची दखल इतरांनी घ्यावी असे कुणी तरी आपण आहोत हे प्रस्थापित करण्याची माणसाला गरज असते. आपले जीवनमान उंचावत जावे ही माणसाची जी इच्छा असते तिच्या-पेक्षाही आपल्या व्यक्तिमत्त्वाला इतरांनी मान्यता द्यावी ही त्याची इच्छा अधिक उत्कट असते. किंबहुना निसर्गावर प्रभुत्व मिळवावे ह्यासाठी माणसाची जी धडपड असते तिच्यामागच्या प्रेरणेचे उद्दिष्ट आपल्या सुखसोयी वाढवाव्या हे नसते तर निसर्गावर विजय प्रस्थापित करावा हे असते. आपल्याला सामाजिक मान्यता, प्रतिष्ठा असावी ह्या माणसांच्या प्रेरणेतून जो इतिहास घडून आला त्याची भांडवलशाही अर्थव्यवस्था ही एक उप-निर्मिती आहे.

आपल्याला मान्यता असावी, आपण कुणी तरी आहोत हे इतरांनी ओळखावे ही ज्या अर्थी प्रत्येक माणसाची ईर्ष्या आहे त्या अर्थी प्रत्येक माणसाच्या ह्या ईर्ष्येचे समाधान होणे आवश्यक आहे. असे समाधान फक्त उदारमतवादी लोकशाहीच्या व्यवस्थेत होऊ शकते. तिच्यात प्रत्येकाची सर्वांकडून दखल घेतली जाते. अशी व्यवस्था स्थिर असते. कारण तिच्यात बहिष्कृत असा गट नसतो आणि त्याच्याकडून ह्या व्यवस्थेचे विघटन करण्याचा प्रयत्न होत राहील हा धोका संभवत नाही. हेगेलचा संदेश हा होता. पण ह्या युक्तिवादाचा जो निष्कर्ष आहे तो द्व्यर्थी आहे. नीट्शेची तक्रार अशी आहे (आणि हायडेगरने तिचा अनुवाद केला आहे) की व्यक्तीची आपल्याला मान्यता

अनुक्रमणिका

असावी ही जी प्रेरणा असते ती अशा व्यवस्थेमध्ये अपरिहार्यपणे विफल होते. मला एक व्यक्ती म्हणून इतरांनी ओळखावे ह्या माझ्या इच्छेचे समाधान मी माझे वैशिष्टय प्रस्थापित केल्यानेच होऊ शकेल. मला इतरांनी मान्यता द्यावी हा जो माझा प्रकल्प (प्रोजेक्ट), साध्य आहे, तो प्रकल्प, हे साध्य मी माझ्या आचरणातून, आयुष्यात मी जे साधले आहे त्यातून माझी विशेषता प्रस्थापित केल्यानेच मला साधता येईल. पण ज्या व्यवस्थेत प्रत्येकजण ही एक विशेष व्यक्ती असते, त्या व्यवस्थेत कुणीच विशेष व्यक्ती नसते. आपले वैशिष्टय प्रस्थापित करण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. जेथे प्रत्येकजण हा कुणी तरी असतो तेथे विशेष कुणी तरी असा कुणीच नसतो. सर्वांना समान असलेले असे वैशिष्टय असू शकत नाही. माझे वैशिष्टय प्रस्थापित करणे हे माझ्या अस्तित्वाचे मध्यवर्ती उद्दिष्ट आहे ह्या म्हणण्यात असे अभिप्रेत आहे की माझे अस्तित्व पणाला लावून ते साधण्याचा प्रयत्न मी करीन. पण विशिष्ट व्यक्ती हे माझे स्थान जर मला आपसूक लाभलेले असेल तर असा जीवघेणा प्रकल्प अंगीकारण्याचे कारण मला उरत नाही. स्वतःचे वैशिष्टय प्रस्थापित करण्यात जर माणसाचे माणूसपण असेल तर उदारमतवादी लोकशाहीत माणूस आपले माणूसपणच हरवून बसतो असे म्हणावे लागते. तो केवळ आपल्या भौतिक सुखसोयीत मग्न असलेला प्राणी उरतो.

नीट्शे-हायडेगर यांच्या ह्या तक्रारीत तथ्य आहे अशी कोजीव यांची भूमिका होती. पण ह्याला फुकुयामा महत्त्व देत नाहीत. उदारमतवादी लोकशाही सर्वत्र मान्य होणे हा पाश्चात्य संस्कृतीचा विजय आहे एवढाच निष्कर्ष ते काढतात.

उदारमतवादी लोकशाही सर्वमान्य झाली आहे ह्या निष्कर्षाविरुद्ध जो आक्षेप घेता येईल तो अगदी साधा आहे. तो हा, की प्रत्यक्षात असे काही घडलेले नाही. लोकशाही सर्वत्र प्रस्थापित झाली आहे असे नाही आणि ज्या समाजांत ती अजून प्रस्थापित झालेली नाही ते सर्व समाज लोकशाहीच्या दिशेनेच, मंदपणे का होईना, वाटचाल करीत आहेत असेही म्हणता येत नाही. शिवाय लोकशाही आणि उदारमतवादी लोकशाही ह्यांत भेद करणे आवश्यक आहे.

लोकशाहीचा अर्थ एवढाच की तिच्यात सरकार लोकमताला जबाबदार असते. ज्यांच्याकडे सत्ता असते ती त्यांना घटनेला अनुसरून प्राप्त झालेली असते आणि तिचा वापरही त्यांना घटनेला अनुसरून करावा लागतो. निरंकुशपणे करता येत नाही. उदारमतवादी लोकशाहीचे अधिष्ठान व्यक्तीच्या स्वयंनिर्णयाचे एक क्षेत्र असते. आणि त्याच्यावर कुणालाही आक्रमण करता येता कामा नये, विशेषतः सरकारला त्याच्यावर, कोणत्याही भल्या उद्दिष्टासाठी म्हणून का होईना, आक्रमण करता येता कामा नये ह्या तत्त्वावर असते. व्यक्तीचे खासगीपण पवित्र असते आणि ह्या खासगीपणाच्या क्षेत्राच्या सीमा अनुल्लंघ्य राहिल्या पाहिजेत हे उदारमतवादाचे मूलभूत मूल्य आहे. उदा., दोन प्रौढ व्यक्तींनी जर स्वखुषीने आणि अक्कलहुषारीने परस्परांशी कोणत्याही स्वरूपाचा लैंगिक व्यवहार केला तर तो अनैतिक आहे किंवा ओंगळ इ. आहे ह्या सबबीवर राज्याने— कायद्याने किंवा इतर कुणीही— धर्मगुरूंनी— हस्तक्षेप करता कामा नये असे उदारमताचे म्हणणे राहील. आता एखाद्या समाजात लोकशाही आहे पण उदारमतवादी लोकशाही नाही असे असणे अगदी शक्य आहे. त्याचे सरकार लोकमताला जबाबदार असते, घटनेच्या तरतुदींचा भंग करून सत्ता गाजवीत नाही असे असले तर तो समाज लोकशाही असेल. पण खासगी जीवनात व्यक्ती पूर्णपणे स्वायत्त असली पाहिजे आणि ह्या स्वयंनिर्णयाच्या क्षेत्राच्या सीमा शक्य तितक्या विस्तृत असल्या पाहिजेत हे मूल्य त्याच्यात नसेल. आपण अशी कल्पना करू शकतो की एखाद्या समाजात कौटुंबिक मूल्ये मूलभूत आहेत. कुटुंबातील प्रौढ व्यक्तींनीही वडीलधाऱ्यांचे ऐकावे, कुटुंबाची परंपरा सर्व व्यवहारात पाळावी, ह्या परंपरेशी सुसंगत काय आहे आणि काय नाही हे वडीलधाऱ्यांनी ठरवावे, सर्व कुटुंबियांनी एकत्र नांदावे, आपल्या वर्तनात कुटुंबाच्या हिताला प्राधान्य द्यावे आणि ह्यासाठी आपल्या वैयक्तिक आवडीनिवडी, आकांक्षा ह्यांना मर्यादा घालावी असे ह्या समाजाचे एकंदर वळण आहे. असा समाज उदारमतवादी असणार नाही. पण तो लोकशाही असेल. स्वयंनिर्णयाचा अधिकार असलेल्या प्रौढ व्यक्तींचा मिळून तो बनलेला आहे असे म्हणण्यापेक्षा स्वयंनिर्णयाचा अधिकार असलेल्या कुटुंबांचा तो बनला आहे असे म्हणणे अधिक बिनचूक ठरेल. त्याच्या सार्वजनिक, शासकीय

व्यवहारात लोकशाही असेल पण कौटुंबिक व्यवहारात अधिकारशाही (ऑथॉरिटेरिॲनिझम) असेल.

तेव्हा स्पर्धा आणि खुला बाजार ह्यांच्यावर आधारलेले भांडवलशाही संघटन हे आर्थिक प्रगतीचे उद्दिष्ट साधण्यात सर्वांत अधिक कार्यक्षम असते हे मान्य केले तरी इतिहासाचे पर्यवसान 'सार्वत्रिक, एकजिनसी' राज्याच्या स्थापनेत होईल असे मानण्याचे कारण नाही. व्यक्तीला जसे खासगीपण, स्वातंत्र्य हवे असते त्याप्रमाणे 'सामाजिकता'ही हवी असते– एका समाजाचे घटक म्हणून आपल्याला स्वीकारण्यात आले आहे ह्या आश्वासक जाणिवेचा आधार, भावनिक उब तिला हवी असते. आधुनिक पाश्चात्त्य समाजापेक्षा 'पारंपरिक' आशियाई समाज, व्यक्तीच्या ह्या गरजेचे समाधान अधिक चांगल्या प्रकारे करतात असे फुकुयामा यांचेच म्हणणे आहे. शिवाय व्यक्तिस्वातंत्र्यावर आधारलेल्या उदारमतवादी समाजापेक्षा ज्या समाजात वडीलधारी माणसांनी घेतलेले निर्णय सर्वजण मान्य करतात आणि व्यक्ती, कुटुंब, गणगोत ह्यांसारख्या समूहांना धरून राहतात असे समाज भांडवलशाही रचनेचा उपयोग आर्थिक वाढीसाठी अधिक समर्थपणे करून दाखवतील ही शक्यता खुद्द फुकुयामा ह्यांनी मान्य केली आहे. तेव्हा इतिहासाचा प्रवाह उदारमतवादी भांडवलशाही समाजाच्या तळ्यात येऊन पडेल आणि ही घटना त्याचा शेवट असेल अशी खात्री ते देऊ शकत नाहीत.

शिवाय नजीकच्या भविष्यात ज्या घटना घडून येणे खूपच संभवनीय आहे त्या ध्यानात घेतल्या तर 'इतिहासाचा शेवट' ही संकल्पना मान्य होण्यात अडचणी आहेत हे दिसून येते. 'पहिले जग' आज अधिकाधिक संपन्न होत आहे आणि ते व "तिसरे जग" ह्यांमधील तफावत वाढत आहे. ह्यातून एकविसाव्या शतकात ह्या दोघांमध्ये वारंवार संघर्ष होण्याची मोठीच शक्यता निर्माण झाली आहे. तिसऱ्या जगातील काही देशांकडे अण्वस्त्रे आहेत हे ध्यानात घेतले तर ह्या कलहाचे काय काय परिणाम घडून येतील ह्याचे भविष्य वर्तविणे दुरापास्त आहे हे मान्य होईल. आता तिसऱ्या जगाचा पहिल्या जगाविरुद्ध जो रोष आहे त्याचे स्वरूप किंवा कारण असे असणे शक्य आहे की पहिले जग जसे आहे तसेच तिसऱ्या जगाला बनायचे आहे पण तसे बनण्यात खूप अडचणी आहेत हे त्याला दिसते. उदा., त्यातील बहुसंख्य लोकांचे दारिद्र्य, त्यांच्या परंपरागत प्रथा, समजुती इ. आणि पहिल्या जगासारखे म्हणजे उदारमतवादी भांडवलशाहीवर आधारलेले किंवा 'आधुनिक'. तेव्हा तिसऱ्या जगाचे 'आधुनिकीकरण' झाल्याने ह्या कलह संपुष्टात येईल असे जर असेल तर 'इतिहासाचा अंत' ही फुकुयामा यांची कल्पना सार्थ ठरेल. सगळी मानवजात एकाच ठिकाणी येऊन ठेपली आहे आणि पुढे कुठे प्रवास करण्यासारखे कुणाला उरलेले नाही. पण तिसरे जग एखाद्या वेगळ्याच पर्यायामागे, आज ज्याची कल्पना करता येत नाही अशा पर्यायामागे धावत सुटेल ही शक्यता फुकुयामा नाकारीत नाहीत. आणखी एक संभाव्य घटनाक्रम आहे. अमेरिकेसारखी राष्ट्रे अंतर्गत कलहामुळे अस्थिर होतील आणि उदारमतवादी भांडवलशाही असे त्यांचे स्वरूप उरणार नाही. तेव्हा सर्व राष्ट्रे उदारमतवादी लोकशाही ह्या मुक्कामावर जरी प्रथम आली तरी तिथून ती भिन्न भिन्न दिशांनी प्रस्थान ठेवणार नाहीत असे नाही.

इतिहासाचा अंत ही संकल्पना स्पष्ट करण्यासाठी फुकुयामा ह्यांनी एक रूपक वापरले आहे. समजा, मानवजाती म्हणजे एक तांडा आहे. पण त्यांतील गाड्या वेगवेगळ्या ठिकाणी आहेत. प्रत्येक गाडी स्वतंत्रपणे आपापली वाट चोखाळत आहे. आता जर असे दिसून आले की बहुतेक सर्व गाड्या आपापल्या मार्गाने एकाच गावी येऊन ठेपतात, तर हे सर्व पाहणारा तटस्थ प्रेक्षक असेच म्हणेल की ह्या सर्व गाड्या एकाच ठिकाणी जाऊ पाहत होत्या, त्यांचे गन्तव्य एकच होते, एकाच प्रवासात त्या सर्व गुंतलेल्या होत्या, त्या एकच प्रवास करीत होत्या. हे इतिहासाचे गन्तव्य म्हणजे उदारमतवादी लोकशाही आणि हा प्रवास म्हणजे त्याच्याकडे केलेला प्रवास. पण फुकुयामा स्वतःच म्हणतात की, "ह्या गन्तव्यावर आपण येऊन ठेपलो आहे असे निःसंशय म्हणता येत नाही. कारण जरी अलीकडे उदारमतवादी क्रांती जगभर घडून आलेली असली तरी ह्या सर्व गाड्यांच्या प्रवासाची नेमकी दिशा काय होती हे निश्चित करण्यासाठी उपलब्ध असलेला पुरावा आज तरी निर्णायक नाही. आणि जरी बहुतेक सर्व गाड्या एकाच गावी येऊन ठेपल्या असे घडले असले तरी त्यांतील उतारू जेव्हा आजूबाजूला पाहून आपल्या नवीन परिसराचे दर्शन

घेतील तेव्हा तो त्यांना पुरेसा समाधानकारक न वाटल्याने, ते एका नवीन आणि दूरच्या प्रवासासाठी प्रस्थान ठेवणार नाहीत असे आपण सिद्ध करू शकत नाही." असे असेल तर इतिहासाचा अंत झाला असे कसे म्हणता येईल ?

सारांश, फुकुयामा ह्यांची भूमिका अनिश्चित आहे आणि त्यांचे विवेचन आत्मविसंगत आहे. मग त्यांच्या पुस्तकाला जी प्रतिष्ठा लाभली आहे तिचे रहस्य कशात आहे ? ह्याचे एक महत्त्वाचे कारण असे दिसते की फुकुयामा ह्यांना 'महान' प्रश्न उपस्थित करण्यात आणि त्यांची उत्तरे देण्यात आनंद वाटतो आणि अनेक वाचकांना असे महान प्रश्न उपस्थित केलेले आवडतात. राजकीय संघटनेच्या बाबतीत आज जे भिन्न पर्याय आहेत त्यांतील उदारमतवादी लोकशाही हा एकच पर्याय व्यवहार्य आहे एवढे म्हणून फुकुयामा थांबत नाहीत. तर मानवी इतिहासाचा अर्थ हा पर्याय सिद्ध होण्यात सामावलेला आहे अशी भूमिका ते घेतात. ह्याला प्रमाण म्हणून ते हेगेलच्या युक्तिवादाचा आणि निष्कर्षाचा आधार देतात.

हा आधार लंगडा आहे. कारण हेगेलला उदारमतवादी लोकशाही मान्य नव्हती. सर्व व्यक्ती समान आणि स्वतंत्र आहेत अशी व्यवस्था म्हणजे, हेगेलच्या परिभाषेत, नागरी समाज (सिव्हिल सोसायटी). नागरी समाजात व्यक्तिव्यक्तींमध्ये स्पर्धा असते आणि बाजारपेठेच्या (मार्केट) नियमांना अनुसरून, जिच्यात ह्या व्यक्तींच्या इच्छांचे साधारणपणे समाधान होईल अशी बरीचशी सुसंगत व्यवस्थाही निर्माण होते. पण ह्याबरोबरच ज्या व्यक्तींच्या इच्छा, गरजा परस्परांशी मिळत्याजुळत्या असतात, त्यांच्या श्रेणी (कॉर्पोरेशन्स) संघटित होतात. उदा., गिरणीमालकांची, घाऊक व्यापाऱ्यांची इत्यादी श्रेणी. स्वार्थपर व्यक्तींचे आणि श्रेणींचे नियमन करण्यासाठी राज्यसंस्था (स्टेट) आवश्यक असते. हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे राज्यसंस्थेचे इतिहासातील अंतिम रूप म्हणजे विवेकशील राज्य (रॅशनल स्टेट). हे विवेकशील राज्य म्हणजे उदारमतवादी लोकशाही नव्हे. हे कायद्याचे राज्य असते आणि कायद्यापुढे सर्व समान असतात ह्या अर्थाने ते विवेकाधिष्ठित आहे. पण स्वतंत्र व्यक्तींनी आपण निवडलेल्या प्रतिनिधींमार्फत चालविलेले राज्य असे त्याचे स्वरूप नसते; घटनाधिष्ठित राजेशाही (कॉन्स्टिटयूशनल मॉनर्की) असे त्याचे स्वरूप असते. व्यक्तींनी निवडलेल्या प्रतिनिधींबरोबरच राज्यातील विविध हितसंबंधांना, म्हणजे श्रेणींनाही, त्याच्यात प्रतिनिधित्व असते. घटनेच्या चौकटीत राजाकडे बरीच सत्ता सोपविलेली असते. वंशपरंपरेने जमीन कसणारा जमीनदार– शेतकरीवर्ग राज्याच्या स्थैर्याला आवश्यक आहे असे हेगेलचे मत होते. भांडवलशाहीमध्ये अंतर्भूत असणाऱ्या, आधुनिकीकरण घडवून आणणाऱ्या शक्तींना वाव देत असतानाच राज्याने त्यांचे नियमनही करीत राहिले पाहिजे ह्यावर हेगेलचा भर होता. उदारमतवादी लोकशाही ज्या व्यक्तिवादावर (इंडिव्हिज्युॲलिझम) आधारलेली असते तो व्यक्तिवादच हेगेलला अमान्य होता. 'सर्वसामान्य माणसांचा आदर करीत असतानाच त्यांचा तिटकाराही करावा' असे त्याचे म्हणणे होते.

फुकुयामा हे कोजीवप्रमाणे हेगेलच्या 'फिनॉमिनॉलॉजी ऑफ् माइण्ड' चा आधार घेतात. 'फिनॉमिनॉलॉजी ऑफ् माइण्ड' म्हणजे विश्वचैतन्याने घेतलेल्या विविध रूपांचे विश्लेषण. तेव्हा एका दृष्टीने ह्या ग्रंथात ईश्वराच्या पृथ्वीवर घडून आलेल्या चरित्राचे वर्णन आणि विश्लेषण आहे. दुसऱ्या दृष्टीने व्यक्तीच्या मनाचा विकास कसा घडून येतो आणि त्याचप्रमाणे विविध मानवी संस्कृतींचा विकास कसा घडून आला आहे ह्याचेही त्याच्यात विवेचन आहे असे म्हणता येते. ह्या एकंदर विवेचनात राजकारणाला आणि राज्यसंस्थेविषयीच्या विवेचनाला गौण स्थान आहे; कला, धर्म, तत्त्वज्ञान ह्यांना प्रमुख स्थान आहे. समग्र मानवी इतिहासाचा असा अर्थ आहे, हा अर्थ इतिहासात क्रमशः उलगडत, स्पष्ट होत जातो आणि अखेरीस पूर्णपणे साधला जातो, सिद्ध होतो अशी भूमिका जर आपण स्वीकारली तर इतिहासाविषयीची ही उपपत्ती ही 'थिओडायसी' असते असे हेगेलचे म्हणणे आहे 'थिओडायसी' म्हणजे ईश्वरी न्यायाविषयीची उपपत्ती. जगात जो इतिहास घडतो त्याची प्रेरणा ईश्वरी आहे, ईश्वर त्यातून तर प्रकट होत जातोच पण त्याने माणसाचे कल्याणही साधले जाते, हे कसे साधले जाते हे समजून घेणे म्हणजे इतिहासाचा अर्थ समजून घेणे, ईश्वराच्या मार्गाचे समर्थन करणे होय– to justify the ways of God to Man– अशी हेगेलची धारणा आहे.

उलट, इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचा धर्माशी काही





संबंध नाही असे मत फुकुयामा मांडतात. पण त्याबरोबरच इतिहासाचा 'अर्थ' शोधणारे तत्त्वज्ञान हे मृत्यू, आत्म्याचे पुनरुत्थान, तारण इत्यादी. ख्रिस्ती धार्मिक संकल्पनांचे इहवादी (सेक्युलर) विचारसरणीत पडलेले प्रतिबिंब होय असेही विधान ते करतात. यहुदी-ख्रिस्ती परंपरेप्रमाणे मानवी इतिहास हे एक वैश्विक नाट्य आहे. त्याला प्रारंभ आहे, मध्य आहे आणि अंत आहे. माणसाने पाप केल्याने होणारे त्याचे पतन, त्यातून उद्भवणारे दुःखमय मानवी अस्तित्व आणि ख्रिस्ताकडून होणारे माणसाचे ह्या दुःखापासूनचे विमोचन हे ह्या नाटकाचे तीन अंक आहेत. कान्ट आणि हेगेल ह्यांचे इतिहासाचे तत्त्वज्ञान ह्या धार्मिक-आध्यात्मिक नाट्यकथेचे संकल्पनात्मक निरूपण आहे. मार्क्सने मानवी इतिहासाची जी जडवादी किंवा भौतिकवादी उपपत्ती विकसित केली तिच्याविषयीसुद्धा असेच म्हणावे लागेल (राष्ट्राध्यक्ष बुश ह्यांनी असे म्हटले आहे, की ईश्वराच्या साहाय्यामुळे अमेरिकेने शीतयुद्ध जिंकले आणि सद्दाम हुसेन ह्यांचा पराभव केला.).

हेगेल हा मार्टिन लूथरने प्रस्थापित केलेल्या प्रॉटेस्टंट पंथाचा अनुयायी होता. धर्मामध्ये जी सत्ये कल्पनाशक्तीला चित्रांच्या आणि मिथ्यकथांच्या स्वरूपांत आवाहन करतात त्यांची स्पष्टपणे आणि संकल्पनांच्या साहाय्याने मांडणी करणे हे तत्त्वज्ञानाचे कार्य आहे अशी त्याची भूमिका होती. तत्त्वज्ञान विवेकशक्तीवर (रीझन) आधारलेले असले पाहिजे. इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचे उद्दिष्ट, त्याच्या म्हणण्या-प्रमाणे, 'ईश्वराच्या मार्गाचे समर्थन करणे' हे असते. म्हणजे विवेकाला संमत असलेल्या युक्तिवादांनी असे दाखवून दिले पाहिजे की जग आहे त्याहून वेगळे असते तर बरे झाले असते असे वाटणे अविवेकी आहे. जग आहे त्याहून वेगळे असावे ही इच्छा विवेकविरोधी आहे. आपल्या 'इतिहासाच्या तत्त्वज्ञाना'च्या अखेरीस हेगेलने असे म्हटले आहे की त्याने केलेल्या विवेचना-वरून हे स्पष्ट होते की इतिहासाची प्रक्रिया ईश्वरा-वाचून तर घडत नाहीच; उलट, सर्वत्र आणि नेहमी इतिहास हे ईश्वराचे कार्य असते. तेव्हा हेगेलची 'फिनॉमिनॉलॉजी' म्हणजे केवळ सामाजिक घडा-मोडींची साखळी दाखवून देते असे त्याकडे पाहणे म्हणजे हेगेलच्या सिद्धान्ताकडे पूर्ण दुर्लक्ष करणे होय. विश्वचैतन्याचा आविष्कार इतिहासात होतो हे जर 'फिनॉमिनॉलॉजी' दाखवून देऊ शकली नाही तर इतिहासाला काही 'अर्थ' आहे हे तिने दाखवून दिले आहे असे होणार नाही; इतिहासाचा अर्थ तिने विशद केला आहे असे होणार नाही. हे घडले आणि नंतर ते घडले आणि नंतर ते घडले अशा आगन्तुक घटनांचे निवेदन एवढेच इतिहासाचे स्वरूप राहील.

'आधुनिक' जगाचा उदय इतिहासाच्या अन्ती घडून येतो, म्हणजे आधुनिक जगाच्या उदयाबरोबर इतिहास संपुष्टात येतो असे हेगेलने म्हटले आहे हे खरे आहे. पण हेगेलचे हे विधान अनेक परींनी संदिग्ध आहे. ही संदिग्धता फुकुयामा ह्यांनी ध्यानात घेतलेली नाही. एक तर मानवी इतिहास हा स्वातंत्र्याचा इतिहास आहे ह्या दृष्टीने हेगेल इतिहासाकडे पाहतो. हे स्वातंत्र्य म्हणजे माणसाच्या खासगीपणाचा आदर करणारे स्वातंत्र्य नव्हे. माणसाला निरंकुशपणे हवे ते करायला असलेली मोकळीक असे ह्या स्वातंत्र्याचे स्वरूप नाही. म्हणजे उदारमतवादाला अभिप्रेत असलेले स्वातंत्र्य नव्हे. हेगेलला अभिप्रेत असलेले स्वातंत्र्य म्हणजे व्यक्तीची स्वायत्तता. व्यक्ती जेव्हा आत्मनियंत्रण करते, 'आत्म-दिग्दर्शन' करते तेव्हा ती स्वतंत्र असते. ज्या क्षेत्रात नियमनांचा अभाव असतो असे व्यक्तीचे मोकळिकीचे क्षेत्र म्हणजे स्वातंत्र्य अशी उदारमतवादाची कल्पना आहे. ज्या क्षेत्रात व्यक्ती स्वतंत्र असते त्या क्षेत्रात ती वाटेल ते करू शकते. आता व्यक्ती जर काय वाटेल ते करीत असेल तर तिच्या वर्तनाला काही धरबंध असणार नाही. विवेकशील (रॅशनल) व्यक्तीला असे वर्तन साजेसे असणार नाही. उदा., '६ + ७ म्हणजे किती?' ह्या प्रश्नाचे मला वाटेल ते उत्तर मी देईन, आणि असे उत्तर द्यायला मी मोकळा आहे ह्यात माझे स्वातंत्र्य आहे असे जर कुणी म्हणाला तर तो आपली विवेक-शीलता नाकारीत आहे असा त्याचा अर्थ होईल आणि स्वतःची विवेकशीलता नाकारण्यातून उपलब्ध होणारे स्वातंत्र्य हे माणसाला साजेसे स्वातंत्र्य नाही.

तेव्हा खरे स्वातंत्र्य नियमनाच्या अभावात नसते तर माणसाने स्वतःचे नियमन करण्यात असते. माणसाचे नियमन दुसरा कुणी करीत नसून तो स्वतःच करतो असे जेव्हा असते तेव्हा माणूस स्वतंत्र असतो. '६ + ७ = १३' असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा इतर कुणी पढविल्यामुळे मी ते देतो असे जर असेल तर जरी मी प्रश्नाचे बरोबर

उत्तर दिले असे जरी असले तरी मी स्वतंत्रपणे दिलेले ते उत्तर नसते. पण अंकगणिताची तत्त्वे काय आहेत आणि ती प्रमाण का आहेत हे जाणून घेऊन, त्याचे प्रामाण्य त्याच्या आधारावर स्वीकारून, त्यांना अनुसरून ह्या प्रश्नाचे उत्तर मी दिले तर ते उत्तर 'नियत' असले तरी स्वतंत्रपणे दिलेले उत्तर असते.

तेव्हा स्वातंत्र्य म्हणजे नियमनाचा अभाव नव्हे तर आत्मनियमन किंवा आत्मदिग्दर्शन, मानवी व्यक्ती आत्मदिग्दर्शन करते ह्याचा अर्थ स्वतःच्या 'विवेकशील' प्रकृतीत अनुस्यूत असलेल्या तत्त्वांचे ज्ञान करून घेऊन त्यांना अनुसरून व्यवहाराच्या क्षेत्रातील साध्ये आणि ती साधण्याचे योग्य मार्ग कोणते हे ती निश्चित करते आणि ह्या मार्गांनी ही साध्ये प्राप्त करून घेण्यासाठी कृती करते.

आता मानवी स्वातंत्र्याचे खरे स्वरूप जर असे असेल आणि मानवी इतिहास हा मानवी स्वातंत्र्याचा इतिहास असेल तर जेव्हा सर्व मानवी व्यक्तींचे ह्या प्रकारचे स्वातंत्र्य सिद्ध होते, प्रत्यक्षात मूर्त होते तेव्हा इतिहास संपुष्टात येतो हे म्हणणे योग्य ठरते. पण जेव्हा सर्व भिन्न समाजांत उदारमतवादी स्वातंत्र्य प्रस्थापित होते तेव्हा इतिहास संपुष्टात येतो असा जो निष्कर्ष फुकुयामा काढतात तो योग्य ठरत नाही. कारण हेगेलला उदारमतवादी स्वातंत्र्य अभिप्रेत नव्हते हे आपण पाहिलेच आहे.

हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे मानवी स्वातंत्र्याचे, स्वतंत्र मानवी समाजाच्या प्रस्थापनेचे, एक 'डायलेक्टिक' आहे. समाज, कोणतीही विशिष्ट जमात ही प्रारंभी 'अपरोक्षते'च्या (immediacy) अवस्थेत असते, तिच्यात व्यक्तीचे आत्मभान अस्फुट असते. व्यक्ती जमातीत बुडालेली असते. आपण स्वतः आणि इतर असा रेखीव भेद ती करीत नाही. आपली स्वतःची उद्दिष्टे, आपण स्वतः घेतलेले निर्णय आणि जमातीच्या आपल्या कृत्यांतून वाहणाऱ्या आणि साधल्या जाणाऱ्या प्रथा असा भेद ती करीत नाही. पण ही प्रवाही अवस्था गोठते आणि फुटते आणि परस्परसंबंधित अशा भिन्न व्यक्तींचा समूह असे समाजाचे स्वरूप बनते. इतिहासाला प्रारंभ होतो. प्रारंभीची स्थिती अशी की ह्या व्यक्तीं-मधील एकच व्यक्ती स्वतंत्र असते. व्यक्ती स्वतंत्र आहे ह्याचा अर्थ असा की तिला स्वतःची संकल्पशक्ती (Will) आहे आणि स्वतःला संकल्पशक्ती आहे ही जाणीव तिला आहे. व्यक्तीला संकल्पशक्ती आहे ह्याचा अर्थ असा की आपल्याला काय हवे आहे ह्याची तिला जी जाणीव असते तिच्याबरोबर आपल्याला जे हवे आहे ते वास्तव जगात सिद्ध करण्याची, त्याला वास्तव जगात स्थान देण्याची, वास्तव जगावर ते लादण्याची प्रवृत्ती व ताकदही ह्या जाणिवेबरोबर असते. आता प्रत्येक माणसाची जरी अशी संकल्पशक्ती असली तरी एका माणसाला जे हवे आहे ते इतरांना जे, जे हवे असेल त्याच्याशी विसंगत असणे शक्य असल्यामुळे सर्व माणसे आपापले संकल्प वास्तव जगात सिद्ध करू शकणार नाहीत. आणि आपल्याला जे हवे आहे ते रेटून वास्तव जगात साधून दाखविण्यात व्यक्तीची संकल्पशक्ती सिद्ध होत असल्यामुळे फक्त एकच माणूस आपली संकल्पशक्ती, इतर संकल्पशक्तींचा बिमोड करून, सिद्ध करू शकतो, हा एकच माणूस स्वतंत्र असतो अशी प्रारंभीची कल्पना होती (असे हेगलचे म्हणणे आहे.).

ज्याच्यात एकच माणूस स्वतंत्र असतो, असा समाज म्हणजे, हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे, इराणी साम्राज्य–' 'पर्शियन डेस्पॉटिझम– किंवा पौर्वात्य साम्राज्य. ('पर्शियन' हे विशेषण ग्रीक डोळ्यांना जे दिसले त्याचे वर्णन आहे. 'पौर्वात्य' हे विशेषण आधुनिक पाश्चात्त्यांना जे दिसते त्याचे वर्णन आहे.) स्वातंत्र्याच्या इतिहासाची पुढली पायरी हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे ग्रीक नगरराज्यात गाठली जाते. ग्रीक नगरराज्य इतर कोणत्याही राज्याच्या अंकित नव्हते ह्या अर्थाने ते स्वतंत्र होतेच पण ह्याशिवायही त्याच्यात स्वातंत्र्याचा परिपोष झाला होता. नगरराज्यातील सर्व नागरिक मिळून आपल्या नगरासाठी, म्हणजे स्वतःसाठी कायदे करीत. स्वतःच स्वतःसाठी केलेल्या, स्वतःवर बंधने घालणाऱ्या कायद्यांचे पालन करण्यात आपले स्वातंत्र्य असते, आत्मनियमनात स्वातंत्र्य असते. निरंकुशपणे वागण्यात नव्हे अशी खऱ्या स्वातंत्र्याची यथार्थ ओळख ग्रीकांना होती. पण ग्रीक राज्यातील सर्व नागरीक स्वतंत्र असले तर त्यातील सर्व निवासी माणसे स्वतंत्र नव्हती. उदा., बायका स्वतंत्र नव्हत्या आणि जेवढे (पुरुष) नागरिक असत त्याच्या काही पट गुलाम प्रत्येक ग्रीक राज्यात असत. राज्यात जन्माला आलेले जे पुरुष राज्याच्या वतीने करण्यात येणाऱ्या युद्धात लढू शकत आणि पुरेशा जमिनीचे मालक असल्यामुळे जे चरितार्थासाठी कुणावर अवलंबून



नसत तेच ग्रीक नगरराज्याचे नागरिक असत.

इराणी साम्राज्यापासून ग्रीक नगरराज्यांपर्यंतचा इतिहास म्हणजे हेगेलच्या दृष्टीने, 'फक्त एकच माणूस स्वतंत्र असू शकतो' ह्या तत्त्वापासून 'काही (थोडी) माणसे स्वतंत्र असतात' ह्या तत्त्वापर्यंत मानवजातीने मारलेली मजल. 'प्रत्येक माणूस हा माणूस म्हणून स्वतंत्र असतो आणि त्याचे हे स्वातंत्र्य वास्तव जगात प्रस्थापित झालेले असले पाहिजे' हे तत्त्व जेव्हा वास्तव व्यवहारात मूर्त होते तेव्हा हा इतिहास आपले साध्य गाठतो आणि संपुष्टात येतो. हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे हे तत्त्व म्हणजे 'आधुनिकते'चा गाभा होय. प्रत्येक माणूस हा माणूस म्हणून स्वतंत्र असल्यामुळे स्वतंत्र व्यक्ती हा सर्व माणसांचा समान दर्जा असतो. मानवी स्वातंत्र्याच्या तत्त्वात मानवी समतेचे तत्त्व अनुस्यूत असते. ह्या तत्त्वांचे राजकीय रूप म्हणजे लोकशाही राज्य होय. तेव्हा लोकशाही राज्याच्या प्रस्थापनेत इतिहासाचे पर्यवसान होते, लोकशाही प्रस्थापित झाली की इतिहास संपुष्टात येतो हे म्हणणे योग्य ठरते. पण हेगेलला जी लोकशाही अभिप्रेत होती ती 'सार्विक, एकजिनसी' उदारमतवादी लोकशाही नव्हती ह्याची दखल आपण घेतलीच आहे.

ह्या संदर्भात दोन मुद्दे ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. आधुनिकतेचे जे प्राणभूत तत्त्व आहे– माणूस स्वरूपतःच माणूस म्हणूनच स्वतंत्र असतो, हे तत्त्व– मानवी इतिहासात कधी मूर्त झाले ? कोजीव-फुकुयामा ह्यांच्या मताप्रमाणे फ्रेंच राज्यक्रांती आणि रोबेस्पिअर-नेपोलिअन ह्यांनी जुन्या राजवटीची, (ancient regime) जी मोडतोड केली आणि 'सार्विक, एकजिनसी' राज्यव्यवस्थेची जी पायाभरणी केली त्यातून हे तत्त्व इतिहासात प्रकट झाले. रोबेस्पिअर, नेपोलिअन ह्यांनी निरंकुश सत्तेचा वापर केला खरा. पण हेगेलच्याच एका संकल्पनेचा वापर करून असे म्हणता येईल की ह्या दोघा व्यक्तींची सत्तापिपासा इतिहासानेच कावेबाज पद्धतीने स्वतःचे जे इष्ट होते ते साधण्यासाठी वापरली ('कनिंग ऑफ रीझन'). हा हेगेलचा शब्दप्रयोग प्रसिद्ध आहे.) फुकुयामा-कोजीव ह्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे इतिहासाचे हे इष्ट म्हणजे सार्विक, एकजिनसी राज्याची स्थापना. १८०६ मध्ये येना येथे जेव्हा नेपोलिअनने प्रशिया आणि ऑस्ट्रिया यांच्या संयुक्त सैन्याचा पराभव केला तेव्हा इतिहासाचे

हे साध्य मूर्त होण्यातील अडचणी दूर झाल्या. येना शहर जिंकल्यावर नेपोलिअनने जेव्हा शहरात प्रवेश केला तेव्हा 'मुकुटमंडित, अश्वारूढ विश्वचैतन्याचे दर्शन' आपल्याला झाले असे हेगेलनेच स्वतः म्हटले आहे (हेगेलचे नेपोलिअनविषयीचे हे विधान कोजीव ह्यांना विशेष पसंत असणे अतिशय संभवनीय आहे. कारण ते स्टालिनवादी होते. आणि सत्तालोलुप व निर्घृण स्टालिनलासुद्धा इतिहासाने वापरलेले विचित्र आयुध म्हणून मान्यता मिळण्याचा मार्ग त्याने खुला होतो.).

पण हेगेल आधुनिकतेची प्रस्थापना नेपोलिअनच्या कारकीर्दीइतकी अलीकडे आणीत नाही. स्वातंत्र्य हे मानवी अस्तित्वाचे सार (एसेन्स) आहे हा सिद्धान्त जगाच्या इतिहासात जो अवतीर्ण झाला तो मार्टिन लूथरने प्रॉटेस्टंट धर्मसुधारणेला प्रारंभ केला तेव्हा झाला असे हेगेलने अनेकदा म्हटले आहे. एवढेच नव्हे अथेन्सच्या नगरराज्यात स्वतंत्र नागरिकांची जी सहमती (कॉन्सेन्सस) मूर्त झाली होती तिच्या विरोधात जेव्हा सॉक्रेटिस उभा राहिला आणि आपला 'यक्ष' (डेमन), म्हणजे आपला 'आतला आवाज', आपली वैयक्तिक सदसद्विवेकबुद्धी आपल्याला जो आदेश देतो त्याचे पालन आपण करणार असे जेव्हा त्याने जाहीर केले तेव्हा मानवी स्वातंत्र्याच्या तत्त्वाने जागतिक इतिहासात पदार्पण केले असेही हेगेलने म्हटले आहे. प्रत्येक व्यक्तीला कायद्याच्या चौकटीत स्थान आहे, प्रत्येक व्यक्तीने ज्याप्रमाणे कायदा पाळला पाहिजे त्याप्रमाणे कायद्याचे संरक्षणही प्रत्येक व्यक्तीला मिळाले पाहिजे हे तत्त्व रोमन कायद्याने स्वीकारून व्यक्तिस्वातंत्र्याचा पुरस्कार केला असेही हेगेलने भाष्य केले आहे.

तेव्हा आधुनिकता इतिहासात हळूहळू अवतीर्ण झाली आणि अनेक रूपांनी अवतीर्ण झाली असे हेगेलचे मत आहे. लोकशाही राज्य हे आधुनिकतेचे एकमेव रूप नाही. अर्थात ते एक रूप आहे ह्यात शंका नाही. हेगेलचे मत असे होते की स्वतःच्या सदसद्विवेकबुद्धीला अनुसरून नैतिक निर्णय घेण्याचा अधिकार, प्रत्येक व्यक्तीला कायद्याच्या कक्षेत सर्वतोपरी समान असलेला दर्जा आणि प्रत्येक व्यक्तीचा मालमत्ता धारण करण्याचा अधिकार हे स्वातंत्र्याच्या आधुनिक संकल्पनेतील जे प्रमुख घटक आहेत त्या सर्वांचे समाधान करील अशी राजकीय व्यवस्था प्रस्थापित करणे आधुनिक युगात

शक्य आहे. पण विवेकशील स्वतंत्र्याचा आविष्कार ह्या व्यवस्थेपुरता मर्यादित नाही. माणूसपणाचे सार ज्याप्रमाणे स्वातंत्र्यात आहे त्याप्रमाणे विवेकशीलतेतही (रॅशनॅलिटी) आहे. एकाच नाण्याच्या ह्या दोन बाजू आहेत कारण विवेकशीलता म्हणजे सुसंगतपणे आत्माविष्कार आणि आत्मदिग्दर्शन करण्याची प्रवृत्ती आणि शक्ती. आणि हेच स्वातंत्र्याचे खरे स्वरूपही आहे. आपल्या स्वतःच्या सदसद्विवेकबुद्धीचा आविष्कार आपल्या वर्तनात होत असेल तरच आपले वागणे नीतिमान असते ही स्वातंत्र्याची जाणीव सॉक्रेटिसला झाली. व्यक्तीने स्वतःच ईश्वराशी साक्षात संबंध जोडला. धर्मसंस्थेच्या, चर्चच्या माध्यमातून नव्हे, हा मानवी स्वातंत्र्याच्या एका वेगळ्या रूपाचा साक्षात्कार लूथरला झाला. मानवी स्वातंत्र्याच्या ह्या दोन आविष्कारांच्या दरम्यान खूपच महत्त्वाच्या सांस्कृतिक घडामोडी झाल्या. आणि लूथर ते हेगेल ह्या कालावधीतही स्वातंत्र्याच्या आशयाची जाण समृद्ध होत गेली. तेव्हा माणसाचा इतिहास हा जर स्वातंत्र्याचा इतिहास असेल आणि स्वातंत्र्याचा इतिहास म्हणजे विवेकशील स्वातंत्र्याच्या आविष्कारांच्या रूपांचा माणसाने सक्रियपणे घेतलेल्या शोधाचा इतिहास असेल, हे आविष्कार अधिकाधिक सुसंगत, जीवनव्यापी आणि समृद्ध करण्याच्या मानवी प्रयत्नांचा इतिहास असेल 'तर प्रत्येक माणूस हा माणूस म्हणून स्वतंत्र आहे' हे तत्त्व जाणिवेत प्रकट झाले आणि ते अनुरूप अशा राजकीय व्यवस्थेत मूर्त झाले की मानवी इतिहास-- स्वातंत्र्याचा इतिहास– संपुष्टात येतो असे म्हणता येणार नाही. स्वातंत्र्याचे नवनवीन आविष्कार घडत राहतील, त्यांची निर्मिती होत राहील आणि त्यांचा इतिहास हा माणसाच्या इतिहासाचा महत्त्वाचा भाग राहील.

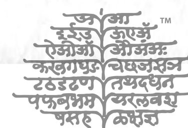
मानवी स्वातंत्र्याची जी भिन्न रूपे इतिहासात प्रकट झाली आहेत त्यांचा संकल्पनात्मक शोध घेण्याचे काम तत्त्वज्ञान करते अशी हेगेलची भूमिका आहे. आपल्या तत्त्वज्ञानात त्याने असा शोध घेतला आहे. "जगाचा इतिहास हा विश्वचैतन्याच्या आविष्कारांचा इतिहास आहे आणि हेगेलचे तत्त्वज्ञान हा विश्वचैतन्याचा सर्वश्रेष्ठ आविष्कार आहे" हा सिद्धान्त म्हणजे हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाचे सार आहे असे अनेकदा म्हणण्यात येते. पण ही हेगेलची टिंगल आहे. आपल्या तत्त्वज्ञानात विश्वचैतन्याच्या आविष्कारांचा इतिहास फलद्रूप झाला आणि म्हणून त्याचा अंत झाला, यापुढे नवीन आणि अर्थपूर्ण असे काही घडूच शकत नाही असा हेगेलचा दावा नाही. उलट, हेगेलची तत्त्वज्ञानाविषयीची, आणि म्हणून स्वतःच्या तत्त्वज्ञानाविषयीचीही भूमिका विनयशील आहे. इतिहासात जे घडले आहे त्याचा आंतरिक अर्थ तत्त्वज्ञान विशद करते; पुढे काय घडणार आहे ह्याचे प्राक्कथन ते करू शकत नाही. हेगेलचे एक वचन असे आहे की जेव्हा जीवनाचा एखादा आकार कोमेजून जातो, वठतो, तेव्हाच तत्त्वज्ञान करड्या रंगात (grey) त्याचे चित्रण करते; रात्रीच्या छाया जेव्हा दाटू लागतात तेव्हाच मिनर्व्हाचे घुबड उड्डाण घेते. 'उपपत्ती (theory) करडी असते, जीवनाचे उल्हसित, सोनेरी झाड हिरवेगार असते' ह्या गटेच्या पंक्तीचा संदर्भ इथे आहे. जीवनाचा एखादा आकार– उदा., सरंजामशाही जीवनपद्धती– उदयाला येतो, आपल्या आंतरिक चैतन्याचा आविष्कार अनेक मूल्यांतून, सामाजिक व्यवहारांतून, कलासाहित्यांतून करतो, स्थिरावतो आणि मग वठू लागतो. मग तत्त्वज्ञान त्याच्याकडे मागे वळून पाहते आणि त्याचे संकल्पनात्मक चित्रण करते. पण जीवनाच्या नवीन रूपाची निर्मिती तत्त्वज्ञान करीत नाही. तो त्याचा अधिकार नाही. तेव्हा आपल्या तत्त्वज्ञानाबरोबरच मानवी इतिहासाचा– स्वातंत्र्याच्या इतिहासाचा– अंत झाला आहे असे हेगेलचे म्हणणे असण्याचे कारण नाही.

फुकुयामा ह्यांच्या पुस्तकाच्या नावात 'शेवटल्या माणसां'चा निर्देश आहे ('धि एण्ड ऑफ् हिस्टरी अँड धि लास्ट मॅन'). हेगेलने 'फिनॉमिनॉलॉजी'मध्ये जो एक प्रश्न उपस्थित केला होता त्याला कोजीव आणि फुकुयामा बरेच महत्त्व देतात. माणसे, आपण स्वतः आणि बाह्य जग यांच्यात भेद कसा करतात? आपण बाह्य जगाहून वेगळे आहोत अशी माणसांना स्वतःची ओळख कशी होते? हेगेलचे उत्तर असे, की आपण बाह्य जगाहून भिन्न आहोत कारण आपण त्याच्याहून श्रेष्ठ आहोत, ते आपल्यासाठी आहे म्हणून आपण त्याच्याहून श्रेष्ठ आहोत. आपण बाह्य जगाहून श्रेष्ठ आहोत हा मुद्दा माणसे बाह्य जगातील वस्तूंचा वापर करून सिद्ध करतात. माणसे बाह्य वस्तूंचे भक्षण करतात, आपल्याला ऊब मिळावी म्हणून त्यांना जाळतात इत्यादी. धनी आणि गुलाम ह्यांच्या दरम्यानचे

अनुक्रमणिका

जे डायलेक्टिक आहे त्याचा प्रारंभ माणूस इतर माणसांनाही बाह्य जगाचे घटक मानतो ह्यापासून होतो. माणूस बाह्य जगातील वस्तूंना ज्याप्रमाणे स्वत:साठी वापरतो त्याप्रमाणे तो इतर माणसांनाही स्वत:साठी वापरतो. पण दुसरा माणूस ही वस्तू नाही, ती व्यक्ती आहे, म्हणजे तिला स्वत:ची उद्दिष्टें, हेतू असतात. तेव्हा वस्तूचा वापर आपण करतो त्याहून इतर माणसांचा वापर भिन्न प्रकारे करावा लागतो. माझी जी साध्ये, उद्दिष्टे आहेत ती दुसऱ्या माणसाने स्वीकारावी, ती साधण्यासाठी यत्न करावे, स्वत:ची उद्दिष्टे बाजूला सारून त्यांच्याऐवजी माझी उद्दिष्टे स्वत:ची म्हणून अंगीकारावी असे मला हवे असते. आता माझी दुसऱ्या माणसाविषयी ही जी वृत्ती आहे तीच माझ्याविषयी त्याचीही आहे. ह्यातून कलहाला प्रारंभ होतो. मी माझी उद्दिष्टे त्याच्यावर लादण्याचा प्रयत्न करतो, तो त्याची उद्दिष्टे माझ्यावर लादण्याचा प्रयत्न करतो. ह्या झगडचात तडजोडीला जागा नाही. मी तरी यशस्वी होईन आणि मग फक्त मला महत्त्व राहील किंवा तो यशस्वी होईल आणि मग मला काहीही महत्त्व राहणार नाही. एकाचा संपूर्ण विजय, म्हणजेच दुसऱ्याचा संपूर्ण पाडाव घडून येण्यात ह्या कलहाचा अंत होईल.

एका अर्थाने हा जीवनमरणाचा लढा आहे. माझे स्वातंत्र्य प्रस्थापित करणे, माझी उद्दिष्टे दुसऱ्यांवर लादणे ह्याला मी जर खरेखुरे महत्त्व देत असेन तर ह्या कलहात यशस्वी व्हायला मी प्राणपणाने, जीवावर उदार होऊन लढेन. हरण्यापेक्षा मेलो तरी बेहेत्तर, गुलाम म्हणून जगण्यापेक्षा मी मरण पत्करेन अशा वृत्तीने मी ह्या झगडचात उतरेन. आता दुसरा माणूसही ह्याच वृत्तीने जर ह्या लढचात उतरला तर पंचाईत होईल. दोन्ही माणसे जर ह्या लढचात मेली तर सर्वच संपुष्टात येईल. एक जरी मेला तरी तो धनी, मालक, स्वामी राहणार नाही. आपली उद्दिष्टे दुसऱ्यावर लादण्याचा प्रश्न उपस्थित होणार नाही. तेव्हा स्वामी आणि गुलाम ह्या डायलेक्टिकसाठी एका पक्षाने शरणागती पत्करणे आवश्यक आहे. स्वामित्वासाठी होणाऱ्या लढ्याची निष्पत्ती म्हणून माणसांचे मालक आणि गुलाम ह्या दोन वर्गांत विभाजन झाले पाहिजे. गुलाम कोण? तर जो मरणाला घाबरतो आणि शरणागती पत्करतो तो गुलाम. जो आपले जीवन पणाला लावू शकतो तो स्वामी. आता स्वामी श्रेष्ठ ठरत असला तरी मानवी भविष्याची गुरुकिल्ली गुलामाच्या हाती असते. मालक निरुद्योगी असतो. एखाद्या उमद्या हिंस्र पशूचा आकर्षकपणा त्याच्या अंगी असेल, लढताना त्याला पाहणे हे थरारक दृश्य असेल पण एवढेच. जे चालत आले आहे ते चालू ठेवणारा, जे आहे ते राखणारा असा तो असेल. कल्पकता, काही नवीन घडवून आणण्याची शक्ती आणि प्रवृत्ती त्याच्या ठिकाणी असत नाही. उलट, गुलाम काम करतो आणि कामातून मानवी निर्मितिक्षमतेचा प्रत्यय त्याला येतो. दुसऱ्याला एक व्यक्ती म्हणून ओळखण्यात काय अंतर्भूत असते ह्याचे ज्ञान गुलामाला असते. कारण आपल्या मालकाला तो व्यक्ती म्हणून ओळखत असतो. सर्व एकमेकांना समान व्यक्ती म्हणून जिच्यात ओळखतात अशी परिस्थिती कशी असेल ह्याची सम्यक कल्पना त्याला असते कारण तिच्यासाठी तो आसुसलेला असतो. हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे स्वामी आणि दास ह्यांच्या परस्परविरोधातून जे डायालेक्टिक सुरू होते त्याची परिणती, ज्याच्यात सर्व व्यक्तींचे स्वातंत्र्य आणि समानता ह्यांना मान्यता मिळालेली असते अशा समाजात–राज्यात होते. हेगेलला ह्या राज्याचे स्वरूप काय अभिप्रेत होते हे आपण पाहिलेच आहे. ह्या डायालेक्टिकचा इतिहास म्हणजे माणसाच्या, मानवी समाजाच्या आत्मनिर्मितीचा, स्वत:चे वास्तव स्वरूप प्रत्यक्षात प्रस्थापित करण्याच्या प्रयत्नाचा इतिहास होय. ह्या इतिहासाच्या, डायालेक्टिकच्या प्रत्येक टप्प्यावर ज्या प्रकारचा मानवी समाज अस्तित्वात आलेला असतो त्याच्यात बहुजनांच्या वाटचाला विशिष्ट स्वरूपाचे दास्य आलेले असते आणि त्याचे प्रतिबिंब असलेले विशिष्ट स्वरूपाचे स्वामित्व काही जणांच्या वाटचाला आलेले असते. अशा समाजात ज्या विसंगती असतात, माणसांना अस्पष्टपणे जाणवणारी त्यांची मानवता आणि त्यांचे प्रत्यक्ष जीवन ह्यांत जी तफावत आणि विरोध असतो, त्यातून नैतिक आणि सामाजिक आदर्श निर्माण होतात आणि त्यांचा आविष्कार नीती, कला, धर्म आणि तत्त्वज्ञान ह्या सांस्कृतिक क्षेत्रांत होतो. ह्या विरोधातून आणि त्याचे निराकरण करण्याच्या ईर्ष्येतून मानवी इतिहासाला त्याची प्रेरणा लाभते. पण जेव्हा सर्व व्यक्ती ज्यात स्वतंत्र व समान आहेत असा समाज अस्तित्वात येतो





तेव्हा ह्या प्रेरणेची परिपूर्ती झालेली असते, माणसाच्या प्रकृतीत ज्या शक्यता गर्भित असतात त्या सिद्ध, प्रकट झालेल्या असतात. मग ह्यानंतरच्या मानवी जीवनाचा आशय काय राहील ? मानवी संस्कृतीचा विकास करण्याची धडपड असे ह्या जीवनाचे स्वरूप असणार नाही. मग ह्या जीवनाचा आशय काय राहील ? यापुढे माणसांना केवळ सुरक्षितता हवी असेल, आणि उपभोग्य वस्तूंची चंगळ आणि फावला वेळ ज्यांच्यायोगे मजेत घालविता येईल असे हरतऱ्हेचे कार्यक्रम. नीट्शेच्या म्हणण्याप्रमाणे माणसाला एखाद्या गोष्टीचे मोल असते ह्याची खरी कसोटी ही, की ती साधण्यासाठी तो आपला जीव गमवायला तयार असतो. आता ज्यांच्यात जीवाला धोका असतो अशा गोष्टी आपण होऊन करण्यात आणि यशस्वीपणे पार पाडण्यात– उदा., कडे चढून जाणे– माणसाला आनंदाची शिरशिरी अनुभवायला येईल आणि ह्या अनुभवासाठी माणसे अशा गोष्टी करीत राहतीलही. पण हे खरे नाणे नव्हे. हेक्टर किंवा ॲकिलस जेव्हा प्राणपणाने लढत होते तेव्हा लढाईचा निकाल काय लागतो ह्यावर त्यांचे सर्व भवितव्य अवलंबून होते. त्यांचे लढणे लढाईतील ' थ्रिल ' अनुभविण्यासाठी नव्हते.

तेव्हा ' अखेरची माणसे '– इतिहासोत्तर माणसे– केवळ उपभोगात मग्न राहतील असे फुकुयामा ह्यांचे म्हणणे आहे. पण इतिहासाचा अंत घडून आलेला नाही हे आपण पाहिले. तेव्हा अखेरची माणसे अस्तित्वात यायला अजून काही काळ– बराच काळ ?– लोटावा लागेल असे म्हणावे लागते. आजच मानवजातीपुढे भीषण समस्या उभ्या आहेत. वेगाने उद्ध्वस्त होत जाणाऱ्या परिसराची, बेसुमारपणे वाढणाऱ्या लोकसंख्येची, धार्मिक मूलतत्त्ववादातून निर्माण होणाऱ्या विनाशक हटवादीपणाची, उत्तर-दक्षिणेतील वाढत्या विषमतेची इत्यादी. भूतकालातील कोणत्याही आव्हानाला तोंड देताना माणसांना जी कल्पकता, निर्मितिक्षमता, नैतिक निष्ठा आणि धैर्य दाखवावे लागले त्यांची ह्या आव्हानाला सामोरे जातानाही माणसाला कास धरावी लागेल. माणूस असेपर्यंत इतिहास संपणार नाही आणि निर्मिती थांबणार नाही.

* *



वाद्–संवाद्

" नवभारत " जाने.-फेब्रु. १९९२ च्या अंकात प्रा. सु. बा. कुळकर्णी यांनी " ज्ञानदेवांचा कालखंड : कांही भाषिक समीकरणे " या लेखात संत ज्ञानदेव व संत नामदेव यांच्या अभंगगाथेतील संहितानिश्चिती-संबंधी काही मार्ग सुचविले आहेत. संतसाहित्यात फार पूर्वीपासून इतकी भेसळ झाली आहे, की त्यातील अस्सल साहित्य शोधणे ही गोष्ट अतिशय अवघड आहे. या बाबतीत प्रा. कुळकर्णी यांनी संत ज्ञानदेवांचे व नामदेवांचे अस्सल अभंग शोधण्यासाठी काही " भाषिक समीकरणे " सुचविली आहेत. त्यांसंबंधी माझ्या मनात ज्या शंका निर्माण झाल्या आहेत त्या येथे नोंदवीत आहे–

(१) प्रा. कुळकर्णी यांनी आपल्या लेखात असे एक विधान केले आहे, की " ज्ञानदेवांचे मूळ नाव " ज्ञानदेव " असेच होते; एकनाथांच्या काळात ते ज्ञानेश्वर बनले. त्यामुळे " ज्ञानेश्वर " ही मुद्रा वा निर्देश असलेली अभंगगाथ्यातील सर्व रचना उत्तर-कालीन मानावी लागते. "

प्रा. कुळकर्णी यांचे वरील समीकरण पूर्णपणे चुकीचे आहे. त्याचे कारण असे की, एकनाथपूर्वकालीन व ज्ञानदेवसमकालीन संतांनी ज्ञानदेवांना ज्ञानेश्वर म्हटल्याचे स्पष्ट उल्लेख सकळसंतगाथेतील अनेक अभंगांत आढळतात. (उदा., सकळसंतगाथा, आवटे प्रकाशन, १९६७; संत जनाबाईचे अभंग क्र. १७७, १६४, १२१, २६९, २७०, २७१, २७२; सेना न्हावी यांचे अभंग क्र. ११९, १६४; चोखामेळा यांचे अभंग क्र. १३३, १३५; भागु महारीण यांचे अभंग क्र. ३) वरील सर्व संतांच्या अभंगांत ज्ञानदेव यांचाच उल्लेख ज्ञानेश्वर असाही केलेला आढळतो. संत नामदेव यांनी लिहिलेल्या " ज्ञानेश्वर चरित्रा "तील एकाच अभंगात ज्ञानदेवांचा " ज्ञानदेव " व " ज्ञानेश्वर " असा उल्लेख आढळतो. उदा., " निवृत्ति सोपान पुढे मुक्ताबाई । देवा सांगा कांही निजगुज ॥ १ ॥ देव **ज्ञानेश्वर** बैसले जवळी । घेतियेली आळी सोपानाने ॥ २ ॥ **ज्ञानदेवे** खूण सांगितली देवा । पूर्ण तू विसावा सज्जनांचा ॥ ३ ॥ सोपानाचे हात देवाचिये हाती । तेव्हां अपमूर्ति कासावीस ॥ ४ ॥ म्लान वदने निवृत्ति सद्गुरु सागर । येउनी ज्ञानेश्वर चरणी लागे ॥५॥ " (सकळसंतगाथा, नामदेव, अभंग क्र. १०८७).

समाधिप्रसंगीचे हे करुणगंभीर चित्र संत नामदेवांनी रेखाटले नाही असे कुणालाही म्हणता येणार नाही इतके ते नामदेवांच्या मनःस्थितीचे बोलके चित्र वाटते. वरील एकाच अभंगात ज्ञानदेवांचाच दोन वेळा ज्ञानेश्वर असा उल्लेख केला आहे. संत नामदेवांच्या गाथ्यात विष्णुदासनामा व शिंपीनामा यांच्या अभंगांची मिसळ झाली आहे हे गृहीत धरले, तरी ज्या अभंगांत संत नामदेवांची व्याकूळ भावावस्था सूचित होते असे ज्ञानदेवांच्या समाधीचे अभंग निश्चितपणे संत नाम-देवांचेच आहेत हे कुणालाही मान्यच करावे लागेल. वरील उदाहरणावरून ही गोष्ट स्पष्ट होते, की एकनाथ-पूर्वकाळातच ज्ञानदेवांना, ज्ञानेश्वर, ज्ञानेश्वर माऊली, ज्ञानोबा, ज्ञानराज या प्रेमळ नावांनी संतांनी संबोधले आहे म्हणून " ज्ञानदेवां "च्या नावातील " देवा " चा " ईश्वर " बनण्याची घटना ही एकनाथकालीन आहे ", हे प्रा. कुळकर्णी यांचे विधान दिशाभूल करणारे आहे. संत नामदेवांच्या गाथ्यात इतर अ-नामदेवीय अभंगांची भेसळ झाली आहे ही गोष्ट खरी असली, तरी संत जनाबाई, सेना न्हावी, चोखामेळा यांच्या अभंगांत भेसळ झाल्याचे अद्याप कोणीही म्हटलेले नाही. सेना न्हावी यांचा अपवाद वगळता चोखामेळा, जनी हे संत निरपवादपणे ज्ञानदेवसमकालीन संत होत. या संतांनी ज्ञानदेवांना 'ज्ञानेश्वर' असे संबोधले आहे.

" सखा विरळा ज्ञानेश्वर । नामयाचा जो जिव्हार ॥ "

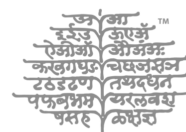
(सकळसंतगाथा, जनाबाई, १७७)

" ज्ञानेश्वर मंगळ मुनी । सेवा करी दासी जनी ॥

(सकळसंतगाथा, जनाबाई, २६६)

'तो हा महाराज ज्ञानेश्वर माऊली । जेणे निगमवली प्रगट केली ॥'

(सकळसंतगाथा, चोखामेळा, १३३)





अनुक्रमणिका

ज्ञानदेवांनाच समकालीन संत ज्ञानेश्वर म्हणत असत हे वरील उदाहरणांवरून स्पष्ट होते. ज्ञानदेव भगिनी मुक्ताबाई यांच्या ताटीच्या अभंगात "ताटी उघडा ज्ञानेश्वरा" अशा शब्दांनी ज्ञानदेवांना आळविले आहे. यावरून "ज्ञानदेवांचे मूळ नाव ज्ञानदेव असेच होते. एकनाथांच्या काळात ते ज्ञानेश्वर बनले" हे प्रा. कुळकर्णी म्हणतात ते कशाच्या आधारावर? लीळाचरित्रातील प्रक्षिप्त लीळा, महेश्वरपंडिताच्या "ऋद्धिपुरमहात्म्या"तील ज्ञानेश्वर उत्तरकालीन ओझरते उल्लेख आणि महानुभाव कवीच्या "संकेत-गीता" या ग्रंथातील आडवळणाचे उल्लेख देऊन ज्ञानदेवांचे प्रचलित नाव ज्ञानेश्वर नसून ज्ञानदेव होते हे प्रा. कुळकर्णी यांना सिद्ध करता आलेले नाही. कारण त्यासाठी त्यांनी मूळ ग्रंथातील कोणतेही आधार दिलेले नाहीत. याउलट, संत ज्ञानदेवांवर अपरंपार प्रेम करणाऱ्या संतांच्या लोभस अक्षरांतून ज्ञानदेवांना शेकडो ठिकाणी ज्ञानेश्वर, माऊली, ज्ञानराज म्हटले आहे याकडे प्रा. कुळकर्णी यांचे लक्ष वेधले पाहिजे. कोणत्याही संतांचे प्रक्षिप्त अभंग ठरवताना केवळ नाम-मुद्रेचा फरक लक्षात घेणे योग्य ठरत नाही. त्या संतांचे समग्र साहित्य, त्यातून त्या संतांची लक्षात येणारी वाङ्मयीन प्रकृती, शैली या गुणधर्मांच्या आधारे एखाद्या संताची अभंगसंहिता निश्चित करता येईल. त्याऐवजी बेधडकपणे एकाच संताच्या प्रचलित अनेक नाममुद्रांच्या बाबतीत मनःकल्पित संशय उत्पन्न करून त्यांच्या अभंगांची निश्चिती करता येणार नाही. आधीच भाषेच्या अर्वाचीनीकरणामुळे ज्ञानदेव–नामदेव संतांच्या रचना उत्तरकालीन वाटण्याचा संभव आहे. अर्वाचीनीकरणाचे कारण म्हणजे संतांची वाणी मौखिक परंपरेने शेकडो वर्षांपासून जतन केली गेली. त्यामुळे अनेक पाठभेद तीत शिरले; पण त्या त्या संतांचे अंतरंग अभंगवाणीतून आजही प्रत्ययास येते. म्हणून संतांचे अस्सल साहित्य शोधण्यासाठी त्यांनी व्यक्त केलेल्या अनुभूतीशी तादात्म्य पावावे लागेल. प्रा. कुळकर्णी यांनी जी भाषिक समीकरणे सुचविली आहेत ती बिनबुडाची व दिशाभूल करणारी आहेत हे अजून एकदा पुढील एका मुद्द्याच्या द्वारे स्पष्ट होईल.

(२) प्रा कुळकर्णी यांनी आपल्या लेखात असेही एक विधान केले आहे की, "ज्ञानदेवांच्या अभंगगाथेत (संपा. साखरे-वरदा आवृत्ती, १९९०) अ. क्र. ६३, ६७, ७५, २०७, २०९, २१५, २५६, २८३, ३२१ मध्ये विठ्ठलाचा 'विठोबा' असा निर्देश येतो. हे सर्व अभंग क्षेत्रमाहात्म्य, संतमाहात्म्य वा नामसंकीर्तनमाहात्म्या-संबंधी असल्याने त्यांच्या रचनेत क्षेत्रोपजीवी पंडितांचा हातभार लागला असावा हे सांगणे न लगे."

"विठोबा" हे रूप ज्ञानदेवांच्या कालखंडातील नसून ते उत्तरकालीन आहे हा प्रा. कुळकर्णी यांच्या म्हणण्याचा मुख्य उद्देश आहे. "बा" किंवा "ओबा" ह्या उपाधीचा वापर करून कोथळोबा, छर्दोबा, नाथोबा, नारोबा ही रूपे लीळाचरित्रात आजही दिसतात. पण प्रा. कुळकर्णी यांना "बा" परसर्गाचे आयोजन उत्तर-कालीन संस्करणामधून अवतरले असावे असे वाटते. "बा" परसर्ग उत्तरकालीन आहे हे सिद्ध करण्यासाठी प्रा. कुळकर्णी यांनी लीळाचरित्राच्या एकाही पूर्वकालीन संस्करणाचा पुरावा आपल्या लेखात सादर केलेला नाही. याउलट, वस्तुस्थिती अशी आहे की, विठ्ठलास "विठोबा", "विठोबाराय", "पंढरीराय", "पंढरी-नाथ", "विठोजी" अशा लडिवाळ संबोधनांनी ज्ञानदेवांनी तर आळविले आहेच पण जनीच्या अभंगात (सकळसंतगाथा, जनाबाईचे अभंग १, ८, ९, ७३, ७८, २२२), नामदेवांची मुले नारा, विठा, महादा (अ. क्र. ६, १, ३७, ५५, ६२, ६५), परसा भागवत (अ. क्र. ६ परसोबा असा उल्लेख), नरहरी सोनार (अ. क्र. २९), सेना न्हावी (अ. क्र. २, १६, २२, ५२), संत चोखामेळा (अ. क्र. २३, ४३, ४५, ४६, १२१, १७५), सोयराबाई (अ. क्र. ४६, ५७, ६२), बंका (अ. क्र. ३, १४), कर्ममेळा (अ. क्र. १८) या सर्व संतांच्या अभंगांत विठ्ठलास "विठोबा", "विठोबा-राय" या प्रेमळ नावाने संबोधले आहे. वरील सर्वच अभंगांना प्रक्षिप्त अभंग समजावयाचे काय? हे सर्व अभंग क्षेत्रमाहात्म्य, संतमाहात्म्य वाढविण्यासाठी क्षेत्रोपजीवी पंडितांनी लिहिले आहेत हे प्रा. कुळकर्णी यांना सिद्ध करावे लागेल. यापूर्वी प्रा. कुळकर्णी यांनी "नवभारत" जाने. ९१ च्या अंकात "मुक्ता-बाईची रहस्यकथा" या लेखात ज्ञानदेवभगिनी मुक्ताबाई यांच्या चरित्राचा उलगडा करताना मुक्ताबाईंना ज्ञानदेवांच्या भावंडांतून पूर्णपणे वगळून टाकले. हे करताना त्यांनी जे लीळाचरित्रादी ग्रंथांचे पुरावे दिले, त्यांतून ज्या मुक्ताबाईंचा उलगडा होतो त्यांचा ज्ञानदेवभगिनी मुक्ताबाईंशी काहीही



संबंध नाही. कारण ज्ञानदेवसमकालीन व उत्तरकालीन संतांनी निवृत्तिनाथ, ज्ञानदेव, सोपान, मुक्ताई यांचा एकत्रित उल्लेख अनेक अभंगांतून केला आहे. पण हे सर्व पुरावे म्हणजे "आळंदीमाहात्म्य वा पंढरी-माहात्म्य" ही क्षेत्रोपजीवी पंडितांची करामत आहे" असे प्रा. कुळकर्णी यांना वाटते. पण आपले म्हणणे पटवून देण्यासाठी त्यांनी कोणताही आधार दिलेला नाही. केवळ राग व्यक्त करण्याने मुद्दा सिद्ध होत नाही. एखाद्या क्षेत्रात उपजीविका करणाऱ्या विशिष्ट जातीवर विनाकारण आक्षेप घेणे म्हणजे संशोधन नव्हे. ज्ञानदेवकालीन संतमंडळात सर्व जातींचे, सर्व स्तरांचे लोक होते त्या सर्वांनी ज्ञानेश्वरांची व विठ्ठलाची कीर्ती गायिली आहे. त्यात क्षेत्रोपजीवी पंडितांचा संबंध आणणे पूर्णपणे चुकीचे आहे, अन्यायकारक आहे.

(३) ज्ञानदेवकालीन संतसाहित्यात काही प्रमाणात अरबी-फार्सी शब्द आलेले आहेत. अर्थात, या शब्दांचे प्रमाण अतिशिय थोडे आहे. अरबी-फार्सी शब्द असलेले सर्व ज्ञानदेवकालीन साहित्य प्रक्षिप्त समजावे, असे एक मत प्रा. कुळकर्णी यांनी सूचित केले आहे. वास्तविक इसवी सनाच्या ७व्या शतकापासून मुसलमानांचा महाराष्ट्राशी व गुजराथशी संबंध आल्याचे प्रा. कुळकर्णी यांनी मान्य केले आहे. एवढेच नसून "ज्ञानदेव काल-खंडातील मराठी साहित्याची संहिता सिद्ध करताना कोरीव लेखातील भाषिक पुरावे हे मानदंडाप्रमाणे मानले पाहिजेत." (कारण) कोरीव लेखांची भाषा प्राकृतिक कारणांनी अपरिवर्तनीय राहिली आहे हे एकीकडे प्रा. कुळकर्णी मान्य करतात. पण जेव्हा नागावचा शिलालेख, खाटेग्रामचा ताम्रपट इत्यादींत अरबी-फार्सी शब्दांचे उल्लेख येतात ते मात्र प्रा. कुळकर्णी सोयीस्करपणे नाकारतात. शके १२१९ पासूनच शिला-लेखांतून अरबी-फार्सीचा मराठीवर असलेला प्रभाव स्पष्ट जाणवतो. म्हणूनच ज्ञानदेवकालीन साहित्यात काही प्रमाणात अरबी–फार्सी शब्द आढळत असतील, तर त्या अभंगांना प्रा. कुळकर्णी कोणत्या आधारावर प्रक्षिप्त ठरवतात? याच पद्धतीने ज्ञानदेवांच्या मुक्ताईच्या जन्मशकावर प्रकाश टाकणारा जनीचा एक प्रसिद्ध अभंग प्रा. सु. बा. कुळकर्णी यांनी बनावट ठरविला आहे. प्रस्तुत अभंग मुळात असा–

"शालिवाहन शके अक्राशे नव्वद ।
निवृत्ति आनंद प्रकटले ॥ १ ॥
ब्याण्णवाच्या साली ज्ञानेश्वर प्रगटले ।
सोपान देखिले शाण्णवात ॥ २ ॥
नव्याण्णवाच्या साली मुक्ताबाई देखिली ।
जनी म्हणे केली मात त्यांनी ॥ ३ ॥

(सकळसंतगाथा, जनाबाईचे अभंग क्र. २७६)

प्रस्तुत अभंगांत "साल" हा शब्द मुसलमानी आहे. एवढ्या एका कारणावरून प्रा. कुळकर्णी यांनी ज्ञानदेवादी भावंडांच्या जन्मशकावर प्रकाशझोत टाक-णारा जनीचा प्रस्तुत अभंग प्रक्षिप्त ठरवून "मुक्ताई"ची एक गूढ "रहस्यकथा" "नवभारत"च्या वर उल्लेखि-लेल्या लेखात चित्रित केली आहे. एकीकडे शिला-लेखांना ज्ञानदेवकालीन साहित्याची संहिता निश्चित करण्यासाठी मानदंड समजावयाचे आणि शिलालेखांतून ज्या प्रकारची भाषिक समीकरणे बाहेर पडतात ती सोयीस्करपणे नाकारून भलत्या दिशेला वाचकांना नेणे हे प्रामाणिकपणाचे वाटत नाही. दौलताबाद व खुलताबाद ही सूफी पंथाची फार मोठी केंद्रे दक्षिणेत मुसलमानांचे वर्चस्व स्थापन होण्यापूर्वीच भरभराटीस आली होती असे मत ह. श्री. शेणोलीकर यांनी मांडले आहे (महाराष्ट्र संस्कृती : घडण आणि विकास, पृ. १७९). भाषिक परिवर्तने कशी घडतात हे मी प्रा. कुळकर्णी यांना सांगणे उचित ठरणार नाही. म्हणून ज्ञानदेवकालीन साहित्यावर अरबी-फार्सी भाषेचा प्रभाव जाणवत असेल, तर तो नाकारण्यात अर्थ नाही. ते कारण पुढे करून ज्ञानेश्वरचरित्राचे महत्त्वाचे दुवे नष्ट करण्यात काहीही अर्थ नाही.

(४) इतिहासाचार्य राजवाडे यांच्यानंतर संतांच्या साहित्यसंहितेच्या संशोधनाचे प्रयत्न महाराष्ट्रात झाले नाहीत हे दुःख व्यक्त करताना प्रा. कुळकर्णी लिहितात : "राजवाडे यांच्यानंतर ऐंशी वर्षे लोटली तरीही या दुर्दैवी परिस्थितीत काडीमात्र फरक झालेला नाही. भक्तिमार्गी मंडळींचे जाऊ द्या– परंतु असल्या तकलुबी मालमसाल्यावर प्राचीन संतसाहित्याचे संशोधक म्हणून मिरविणारी आमची मराठीची प्राध्यापक मंडळी ही डोळ्यांना झापड लावून पारंपरिक साच्यातील प्रबंधांचे आणि ग्रंथांचे उदंड पीक काढतात तेव्हा सखेद आश्चर्य वाटते." एकूण मराठीच्या प्राध्यापकांवर प्रा. कुळकर्णी यांचा बराच राग दिसतो. पण राजवाडे यांच्यानंतर डॉ. वि. भि. कोलते, डॉ. यू. म. पठाण, डॉ. प्र. न. जोशी, डॉ. शं. गो. तुळपुळे, डॉ. रा. चिं. ढेरे या

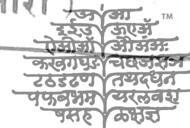
संशोधकांनी संतांच्या– विशेषतः संत नामदेव, संत तुकाराम यांच्या– संहितेविषयी संशोधनपर लेखन केल्याचे विसरता येणार नाही. डॉ. हे वि. इनामदार, डॉ. श्री. रं. कुळकर्णी यांनी संत नामदेवांच्या संहिता-निश्चितीची निश्चित अशी दिशा स्पष्ट केली आहे. त्या मार्गाने मी स्वतःदेखील संत निळोबाराय यांच्या संहितेची निश्चिती करण्याचा प्रयत्न माझ्या प्रबंधात केला आहे. मूळ हस्तलिखितांचा अभाव ही फार मोठी अडचण संहितानिश्चितीच्या बाबतीत येत असते. मूळ हस्तलिखित नसेल तर सर्व अंदाजच ठरतात. या अंदाजावरच आजचे संशोधन उभे आहे. त्यात कुणाचाही दोष नाही. त्यामुळे प्रा. कुळकर्णी यांना कुणावरही रागावण्याचा अधिकार नाही. त्यांनी स्वतः संशोधन मांडताना आपण साधनांची शुद्धता किती पाळली आहे, विधाने करताना किती प्रामाणिकपणे केली आहेत, ते तपासावे.

(५) सर्व चर्चेचा निष्कर्ष एवढाच की, ज्ञानदेव, नामदेव इ. संतांची साहित्यसंहिता निश्चित करण्यासाठी त्या त्या संतांच्या भावानुभूतीशी तादात्म्य पावता आले पाहिजे. त्या त्या संतांच्या शब्दकळेशी, भाषाभिव्यक्तीशी संशोधकाचा आत्मा एकरूप झाला पाहिजे. अनेक वर्षांच्या चिंतनानंतर मात्र आपण छातीठोकपणे सांगू शकतो की अमुक एक अभंग निश्चितपणे ज्ञानदेवांचा आहे. किंवा अमुक एक अभंग नामदेवांचा आहे. त्याऐवजी कुठल्या तरी "भाषिक समीकरणांचा" देखावा करून "ज्ञानदेव व ज्ञानेश्वर", विठ्ठल व विठोबा असे घोळ घालणे निरुपयोगी ठरेल.

संतांचे चरित्र व काव्य यांच्या अस्सलपणाचा शोध संतांच्या समकालीन साधनांनी घेणेच न्याय्य ठरेल. वारकरी संतांच्या नावागावांच्या निश्चितीसाठी दूरान्वयाने महानुभाव ग्रंथांतील पुरावे देणे हे तितकेसे सुसंगत वाटत नाही. ज्ञानदेवांच्या बाबतीत संत नामदेव, चोखामेळा, नरहरी सोनार, सेना न्हावी इ. समकालीन संतांनी काय म्हटले आहे यास प्राथमिकता दिली पाहिजे. त्याउलट, त्यांनाच तेवढे वगळून बाकीचा खूप मोठा पसारा उभा करणे हातच्या काकणाला आरसा दाखविण्याचा प्रकार आहे. आणखी एक गोष्ट म्हणजे भक्तिमार्गी लोकांना संशोधकांनी भोंगळ व अंधश्रद्धाळू समजू नये. वास्तविक वारकरी किंवा महानुभाव संप्रदायाचे साहित्य त्यातील भक्तिमार्गी मंडळींच्या मौखिक परंपरेनेच आज अभ्यासास उपलब्ध झाले आहे. वारकरी संप्रदायाने तर संतांची वाणी टाळमृदंगातून शेकडो वर्षे समाजात सातत्याने घुमविली आहे. त्यांच्या या प्रयत्नांना संशोधकांनी अहंकारबुद्धीने हीन लेखू नये एवढेच येथे नम्रपणे सुचवावे वाटते.

– यशवंत शंकर साधु

* *





सडलेले राजकीय नेते

संदर्भ भारताचा नाही. इटली आणि जपान ह्या दोन देशांचा आहे. ह्या दोन देशांत काय साम्य आहे ? १९ व्या शतकात, दोन्ही देशांत, उत्कट राष्ट्रवादाचा उदय झाला. राष्ट्रवाद यशस्वी होऊन दोन्ही देशांत आधुनिक राज्ये स्थापन करण्यात आली. विसाव्या शतकात दोन्ही देशांत अतिरेकी, राष्ट्रवादी, फॅसिस्ट प्रवृत्तींनी सत्ता हस्तगत केली. दुसऱ्या महायुद्धात ह्या सत्तांना संपूर्ण पराभवाची नामुष्की स्वीकारावी लागली. दुसऱ्या महायुद्धानंतर दोन्ही देशांनी लोकशाही व्यवस्था स्वीकारली आणि लोकशाही सहमतीवर (कॉन्सेसस) सर्व धोरणे आणि राजकारभार आधारलेला असला पाहिजे ह्या तत्त्वाचा निष्ठेने अंगीकार केला.

पण सहमतीच्या ह्या तत्त्वाचाही अतिरेक झाला. सहमतीने स्वीकारलेल्या धोरणांवर टीका करणे हे बेजबाबदारपणाचे किंवा अतिरेकी भूमिकेचे लक्षण मानण्यात येऊ लागले. ह्याचा परिणाम असा झाला की लोकमताला अनुसरून एक सरकार पदच्युत होऊन दुसरे सरकार सत्तेवर येणे ही, लोकशाही व्यवस्थेला प्राणभूत असलेली घटना ह्या देशांत कधी घडून आली नाही. ह्या स्वरूपाचे सत्तान्तर कधीही घडून येऊ शकते ही जाणीव लोकशाही व्यवस्थेत सरकारला दक्ष राहायला भाग पाडते; आपला कारभार स्वच्छ राहील, निदान दिसेल, आपली धोरणे लोकमताशी सुसंगत राहतील अशी खबरदारी सत्तारूढ सरकार घेत राहते. इटली आणि जपान ह्या देशांत हा अंकुश राहिला नाही. सहमतीला अनुसरून विविध पक्षांच्या धुरीणांच्या हाती सत्ता सोपविण्यात आली. राष्ट्राचे स्वास्थ्य आणि भवितव्य त्यांच्या हातांत सुखरूप राहील अशी भावना होती. हे नेते एकमेकांशी वाटाघाटी करून आणि देवाणघेवाण करून राज्य चालवीत होते. लोकांनी त्यांच्यावर ठेवलेला विश्वास किती अनाठायी होता आणि ते खरोखर किती भ्रष्ट होते हे अलीकडच्या काळात निर्विवादपणे उघड झाले.

आता इटलीने आपले घर स्वच्छ करायला सुरुवात केली आहे. शेकडो राजकारण्यांची भ्रष्टाचाराच्या आरोपावरून धरपकड करण्यात आली आहे. देशात फोफावलेल्या भ्रष्टाचाराचे मूळ मतपद्धतीमध्ये होते हे सर्वांना कळून चुकले असल्यामुळे सार्वमत घेऊन ह्या मतपद्धतीमध्येच बदल करण्यात येत आहे. ह्यामुळे पक्षश्रेष्ठींची– 'पार्टी बॉसिस'ची– सत्ता कमी होऊन लोकप्रतिनिधीकडे खरी सत्ता जाईल. राजकीय पक्षांना सरकारकडून जी अनुदाने मिळत होती ती संपुष्टात आणण्यात आली आहेत.

इटलीच्या राजकीय व्यवस्थेमध्ये असे नाट्यमय बदल होत असताना जपानमध्ये राजकीय पुढाऱ्यांनी चालविलेला प्रचंड आर्थिक भ्रष्टाचार उघडकीला आला असतानाही जपान शांत आहे असे दृश्य दिसते. पण हे वरवरचे दृश्य आहे. लॅटिन लोक सहजपणे क्षुब्ध होतात आणि त्यांच्या क्षोभाचा आविष्कार त्यांच्या बोलण्यातून आणि कृतींतून उत्स्फूर्तपणे होत राहतो, उलट, जपानी लोक गंभीर असतात, त्यांच्या अंतःकरणात माजलेली खळबळ बाहेरून दिसू शकत नाही हा दोहोंतील फरक आहे. इटलीत ज्या धडाक्याने राजकीय व्यवस्थेत बदल घडवून आणण्यात येत आहेत त्यांच्याशी तुलना करता जपानमध्ये वाह्यतः काहीच बदल झालेला नाही असे दिसून येते खरे. पण ह्यावरून जपान कधीच बदलणार नाही असा निष्कर्ष काढणे योग्य नाही. इटलीमध्ये भ्रष्टाचाराच्या संशयाने शेकडो राजकारण्यांना पकडून त्यांच्यावर खटले भरण्यात आले तर जपानमध्ये फक्त एकाच ज्येष्ठ राजकीय नेत्यावर खटला भरण्यात येत आहे. इटलीत सार्वमत घेऊन राजकीय व्यवस्थेत बदल करण्यात आले. जपानमध्ये सार्वमताचा कुणी उल्लेखही करीत नाही. इटलीतील प्रमुख सुधारक मारियो सेनी ह्यांनी आपल्या पक्षाचा राजीनामा देऊन सुधारणा घडवून आणण्यासाठी नवीन पक्षाची स्थापना केली. जपानमध्ये असे काही घडले नाही. पण तेथे काहीच घडत नाही आहे असे नाही.

काही ज्येष्ठ जपानी राजकीय नेत्यांनी प्रस्थापित नेतृत्वाशी फारकत घेऊन सुधारणावादी मंच संघटित केला आहे. आपण वेगळा राजकीय पक्ष स्थापन करू अशी धमकीही त्यांनी दिली आहे. राज्यकर्ता पक्ष आणि विरोधी पक्ष ह्या दोहोंनीही निवडणुकीच्या पद्धतीत सुधारणा करण्याचे प्रस्ताव लोकांपुढे मांडले आहेत. जी प्रमुख सुधारणा सुचविण्यात आली आहे ती अशी की निवडणुकीत ज्या उमेदवाराला इतर कुणाही उमेदवारापेक्षा अधिक मते पडतील तो निवडून येईल हा नियम स्वीकारण्यात येईल. सध्या भिन्न राजकीय

पक्षांना एकंदरीत किती मते पडतात ह्यावरून त्या, त्या पक्षाचे किती प्रतिनिधी कायदेमंडळात राहतील हे ठरते. मते राजकीय पक्षाला पडतात, उमेदवाराला नाहीत. ह्यामुळे सत्ता पक्षाकडे, म्हणजे पक्षश्रेष्ठींकडे राहते. ह्यापुढे मते उमेदवाराला पडलेली असतील, उमेदवार व्यक्तिशः निवडून येईल. ह्याचा अर्थ असा की लोकप्रतिनिधी असलेले हे उमेदवार कायदेमंडळातील आपले नेते निवडायला मोकळे राहतील. मंत्री पक्षश्रेष्ठींकडून नेमले जाणार नाहीत, लोकप्रतिनिधींकडून निवडले जातील. हा बदल करण्यात आला तर तो अत्यंत महत्त्वपूर्ण ठरेल.

राजकीय पक्षांना जो पैसा लागतो तो उद्योजक, बडे व्यापारी इ. पुरवतात. आता ह्या उद्योजक–व्यापाऱ्यांची मनोवृत्ती बदलत आहे अशी लक्षणे दिसतात. राजकीय नेत्यांकडून परराष्ट्रीय धोरण चांगल्या प्रकारे आखण्यात आले नाही आणि त्यामुळे जपानचे आर्थिक सामर्थ्य ध्यानी घेता त्याची आंतरराष्ट्रीय क्षेत्रात जी प्रतिष्ठा असणे स्वाभाविक होते ती त्याला लाभलेली नाही अशी उद्योजक–व्यापाऱ्यांची धारणा झाली आहे. रशियाला द्यावयाची आर्थिक मदत आणि आंतरराष्ट्रीय व्यापार हे दोन महत्त्वाचे प्रश्न आज आंतरराष्ट्रीय राजकारणाच्या विषयपत्रिकेवर अग्रस्थानी आहेत. ह्या दोन्ही प्रश्नांविषयीचे जपानचे धोरण, इतर संपन्न देशांच्या तुलनेने पाहता, नको तितके सावध आणि जुन्या वळणाला चिकटून राहणारे आहे असे बाहेरून पाहता दिसते. जपान कधीही धडाडीने आंतरराष्ट्रीय प्रश्नांविषयी पुढाकार घेत नाही. तो एक पाऊल मागे राहतो आणि इतरांचे अनुकरण करतो असे चित्र निर्माण झाले आहे. आज प्रमुख जपानी उद्योजक कंपन्या बहुराष्ट्रीय बनल्या आहेत. जपानची ह्या स्वरूपाची आंतरराष्ट्रीय ख्याती त्यांना परवडणारी नाही. त्यांच्याकडून राजकीय पक्षांना मिळणाऱ्या देणग्या भविष्यात कमी होतील आणि ह्यामुळेही राजकीय नेत्यांच्या प्रभावाला पायबंद बसल्यासारखे होईल असा अंदाज आहे. तेव्हा जपान काही प्रमाणात बदलत आहे ह्यात शंका नाही. आदर्श समाजाचे एक चित्र मनात बाळगून जपानी समाजात आमूलाग्र बदल केले पाहिजेत असे म्हणणारे अनेक तरुण आज जपानमध्ये आढळतात. ही भाषा जपानमध्ये पूर्वी ऐकू येत नव्हती.

पण आता राजकीय सुधारणा धडाक्याने करण्यात येतील असा ह्याचा अर्थ नाही. श्रेष्ठींविषयीचा, ज्येष्ठांविषयीचा, परंपरेने जे अधिकारस्थानांवर असतील त्यांच्याविषयीचा अतिरेकी आदर हा जपानचा स्थायीभाव आहे. ह्यामुळे पत्रकार सरकारी धोरणांवर परखडपणे टीका करीत नाहीत; त्यांचा अनुवाद करतात. विरोधी पक्षांचे नेते सत्ताधारी पक्षांच्या नेत्यांपुढे नम्र असतात. न्यायाधीश शासकीय अधिकाऱ्यांना दबून असतात. ह्यामुळे मोकळेपणे चर्चा होऊन तिचे निष्कर्ष सर्वांपुढे मांडले जात आहेत व त्यांची दखल अधिकारीवर्गाला घ्यावी लागत आहे अशी परिस्थिती असत नाही.

राज्यशासनाकडे जे अतिरेकी अधिकार सुपूर्द करण्यात आले आहेत ते ह्या परिस्थितीचे एक महत्त्वाचे कारण आहे. सरकारकडून अनुदान हवे असेल तर सत्ताधारी पक्षाच्या उमेदवारांना मत दिले पाहिजे हे पथ्य सर्वांना पाळावे लागते. उद्योजकांना 'परमिट–लायसेन्स' हवी असतात, म्हणून ते राजकारण्यांना पैसा पुरवितात. राज्यशासनाच्या अधिकारांना मर्यादा घातली पाहिजे ही भाषा सर्रास ऐकू येते, पण प्रत्यक्षात जपानच्या शासनाने गेल्या ८ वर्षांत अनेक नवीन नियम बनविले आहेत आणि पूर्वी रद्द केलेले काही नियम नव्याने अमलात आणले आहेत. विशेषतः सध्या जपानमध्ये आर्थिक मंदी आली असल्यामुळे अर्थव्यवस्थेला उत्तेजित करण्यासाठी शासनाला अनेक उपाय योजावे लागत आहेत आणि त्यामुळे सरकारी उपक्रमशीलता आणि सत्ता वाढली आहे.

शासनाचे अधिकार मर्यादित केले पाहिजेत हे म्हणणे तत्त्वतः ठीक आहे. पण भ्रष्ट राजकीय नेते जर शासनाच्या केंद्रस्थानी असतील तर ते शासनाच्या अधिकारांना, म्हणजे स्वतःच्याच अधिकारांना मर्यादा घालायला का तयार होतील? निवडणुकीची पद्धत सुधारली, शासनाचे अधिकार मर्यादित झाले तर ते आपल्याला अनुकूल ठरेल असे श्रेष्ठी वगळता इतर राजकारण्यांना जर दिसून आले तर ह्या सुधारणा करण्यात ते पुढाकार घेतात हे इटलीच्या उदाहरणावरून सिद्ध झाले आहे. पण ह्यासाठी आवश्यक असलेले दडपण जनतेकडूनच अखेरीस यावे लागते. लोकशाही व्यवस्थेत लोकांची जी लायकी असेल तसे सरकार त्यांना मिळते.

पंजाबमध्ये शांतता ?

गेल्या वर्षी ह्या सुमाराला पंजाबमधील गावांतील रस्ते अंधारल्यानंतर निर्मनुष्य असत. स्वतंत्र शीख

राज्याची मागणी करणाऱ्या अतिरेकी शीख संघटनांचा अंमल रात्र पडल्यावर सर्वत्र असे. खेडेगावांतून दिवसासुद्धा सरकारचा अंमल चालत असे, असे म्हणायची सोय उरली नव्हती.

दर महिन्याला सरासरी २०० लोक ठार मारले जात. ह्यांतील बहुसंख्य सर्वसामान्य नागरिक असत. पोलिस यंत्रणा निष्प्रभ झाली होती. तिचे नीतिधैर्य खचले होते. ती कुणाचे संरक्षण करू शकेल अशी स्थिती नव्हती. शहरात सार्वजनिक ठिकाणी भित्तिपत्रके चिकटवून दहशतवादी आपले हुकूम जाहीर करीत. त्यांचे तात्काळ पालन होत असे. मांस, अंडी आणि दारू ह्यांच्या विक्रीवर त्यांनी धर्माच्या नावाखाली बंदी घातली होती. पंजाबी लग्नसमारंभ झगमगाटाने साजरे करण्यात येत असत. त्यांच्यावर दहशतवाद्यांनी बंदी आणली. चंटपणे मौजमजा करीत ख्यालीखुशालीने जगण्यासाठी सर्व धर्मांचे पंजाबी प्रसिद्ध आहेत. साधेपणाने, व्रतस्थपणे जगण्यात शहाणपणा आणि सुरक्षितता आहे हा धडा त्यांना अतिरेक्यांनी शिकविला.

वृत्तपत्रांनी काय छापावे आणि काय छापू नये हे अतिरेकी त्यांना सांगीत. वृत्तपत्रे सांगितल्याप्रमाणे करीत. परीक्षांत कॉपी करण्यावर अतिरेक्यांनी बंदी आणली आणि भारतीय शिक्षणव्यवस्थेमधील ही जुनी परंपराही लुप्त झाली. जमिनींच्या किंमती भराभर खाली आल्या कारण हिंसाचारापासून सुटका करून घेण्यासाठी हिंदू आणि शीख कुटुंबेही मोठ्या संख्येने स्थलांतर करू लागली होती.

गेल्या वर्षभरात हे सगळे बदलले. आता शहरांतील रस्त्यांत रात्री उशिरपर्यन्त आनंदी हसण्याचे आवाज ऐकू येतात. दुकानदारांचे चेहरे आता प्रफुल्लित दिसतात. ख्यालीखुशाली आता परतली आहे. काही विभागांत जमिनींच्या किंमती एका वर्षाच्या अवधीत तिपटीने वाढल्या आहेत. परीक्षांत परत 'कॉपी' करणेही सुरू झाले आहे.

ह्या साऱ्याबरोबर पंजाबात राजकारणही चलनवलन करू लागले आहे. पंजाबवर पाच वर्षे दिल्लीचा अंमल होता. गेल्या वर्षी राज्य विधानसभेसाठी जेव्हा निवडणुका घेण्यात आल्या तेव्हा उमेदवारांना आणि मतदात्यांनाही ठार मारण्याची धमकी अतिरेक्यांनी दिली होती. ती निवडणूक हा एक 'फार्स' होता. फक्त २२ टक्के मतदारांनी मतदान केले. पण गेल्या सप्टेंबरमध्ये घेतलेल्या नगरपालिकांच्या निवडणुकांत ७० टक्के मतदान झाले. तर ग्रामपंचायतीसाठी जानेवारीत झालेल्या निवडणुकांत ८२ टक्के मतदान झाले. दहशतवाद्यांनी मतदारांवर प्रभाव पाडण्याचा प्रयत्नही केला नाही.

दहशतवाद्यांची मागणी स्वतंत्र, सार्वभौम पंजाबसाठी होती. भारताच्या प्रादेशिक एकतेपुढे टाकलेले ते एक मोठे आव्हान आहे असे मानण्यात येत होते. आता एकाएकी ह्या मागणीमागचा जोम ओसरल्यासारखा का दिसत आहे? ह्याचे एक कारण असे की पंजाब सरकारने गेल्या पाच वर्षांत सुरक्षा-दले बळकट केली. त्यांची संख्या ३५,००० वरून ५०,००० पर्यंत वाढविण्यात आली. त्यांना स्वयंचलित रायफली, जीपगाड्या, शिवाय अतिरेक्यांचा शेतांतून पाठलाग करण्यासाठी चिलखती ट्रॅक्टर्सही देण्यात आले. भारतीय सैन्याने पंजाब सीमा पक्की बंद केली. पाकिस्तानमधून शस्त्रे आणणे आणि तेथे पळून जाऊन आश्रय घेणे दहशतवाद्यांना अशक्यप्राय झाले.

परिस्थितीत झालेल्या सुधारणेचे श्रेय पंजाबचे काँग्रेस पक्षाचे मुख्यमंत्री बिआन्टसिंग आणि पंजाब पोलिसांचे प्रमुख के. पी. एस. गिल ह्यांनाही दिले पाहिजे. गेल्या वर्षीच्या फार्सवजा निवडणुकीत ९ टक्के मतांच्या पाठिंब्यावर ते निवडून आले खरे. परंतु परिस्थिती हाताळण्यात त्यांनी मुत्सद्दीपणा दाखविला. अतिरेक्यांची समजूत पटवून त्यांना आपलेसे करता येणार नाही हे त्यांनी ओळखले. 'पंजाबच्या समस्येवर राजकीय तोडगा शोधून काढला पाहिजे' ह्या सतत चाललेल्या घोषाकडे त्यांनी दुर्लक्ष केले. राजकीय तोडग्याचा नाद त्यांनी सोडून दिला. ह्यामुळे पोलिसांचे नीतिधैर्य बळावले. पूर्वी पोलिसांनी दहशतवाद्यांना पकडावे आणि अतिरेक्यांचे मन वळविण्याच्या व्यर्थ प्रयत्नांचा भाग म्हणून सरकारने त्यांना माफी देऊन त्यांची सुटका करावी असा प्रघात पडला होता.

बिआन्टसिंग ह्यांनी पोलिसांना, त्यांना जे आवश्यक वाटेल ते करण्याची पूर्ण मुभा दिली. शारीरिक छळ करणे, संशयित अतिरेक्यांना ठार मारणे ह्या मार्गांचा पंजाब पोलिसांनी अवलंब केला ह्यात शंका नाही. शिवाय पोलिसांची मनोवृत्तीही बदलत होती. पूर्वी काही पोलिसांना फुटीर चळवळीविषयी मनातून सहानुभूती वाटत होती. पण जेव्हा पोलिसांच्या नातेवाईकांची हत्या करण्याला दहशतवाद्यांनी सुरुवात केली तेव्हा पोलिसदल सरकारच्या पाठी एकवटले. पोलिसांनी

अवलंबिलेले काही मार्ग पाशवी होते. 'मानवी हक्कां'-साठी झगडणाऱ्या संघटनांना यातना देणारे होते. पण त्यांच्यामुळे दहशतवाद्यांच्या हालचालीविषयीची खबर पोलिसांना देण्याचे धैर्य सामान्य लोकांना आले. अतिरेक्यांच्या दहशतीला पोलिसांच्या प्रति-दहशतीने चोख उत्तर मिळाले. ज्यांच्या नामोच्चारामुळे लोक भीतीने थरथरत असत असे अनेक अतिरेकी मारले गेले. ७०० अतिरेकी शरण आले.

पण हे सर्व घडण्याचे कारण असे की पंजाबी लोकांची, विशेषत: शिखांची वृत्ती आता पालटली आहे. स्वत: गिल हे मान्य करतात. पूर्वी एक दहशतवादी मारला गेला तर त्याचे अनेक सगेसोबती दहशतवादी बनत. आता तसे होत नाही. झाले ते पुरेसे झाले असे सगळ्यांना वाटते आहे. दहशतवाद्यांनी खंडणी उकळणे, स्त्रियांवर बलात्कार करणे ह्यांसारखी कृत्ये करायला प्रारंभ केल्यानंतर लोकांचे मन त्यांच्या बाबतीत विटले. स्वातंत्र्ययोद्धे आणि धर्मयोद्धे असे जे वलय त्यांच्याभोवती होते ते काळवंडले. ह्याचा फायदा सरकारने उठवला आणि गावोगावी लोकांच्या पहारा देणाऱ्या टोळ्या संघटित केल्या. दहशतवाद्यांशी मुकाबला करण्यासाठी ह्या संघटनांना शस्त्रे दिली आणि पैशाची मदतही केली.

पंजाबची जनता आता पोलिसांच्या पाठी उभी आहे. गिल हे राष्ट्रवीर म्हणून प्रसिद्धीच्या झोतात आहेत. त्यांच्यावर स्तुतिसुमनांचा वर्षाव होत आहे. पण लोकमत हे नाजूक फुलासारखे असते. पोलिसांनी आता कायद्यांची चौकट पाळली पाहिजे. शिख मुळात ज्या समस्यांमुळे बिथरले त्यांच्यावर राजकीय तोडगा शोधून काढला पाहिजे. ती वेळ आता आली आहे. ही संधी गमावली तर परत 'ये रे मागल्या' सुरू होईल.

अफगाणिस्तानचे भवितव्य

जगाचे लक्ष आज अफगाणिस्तानकडे नाही. १९८९ मध्ये रशियनांनी अफगाणिस्तानातून आपले सैन्य काढून घेतले. तोपर्यंत अनेक वर्षे अफगाणिस्तानवर जगाचे लक्ष केंद्रित होते. रशियनांच्या आधारावर उभी राहिलेली अफगाण कम्युनिस्ट राजवट १९९२ मध्ये संपुष्टात आली. त्यानंतर सुरू झालेले अफगाण यादवी युद्ध अजून चालूच आहे. त्यातील सर्वांत अलीकडचा उद्रेक मे १२ रोजी सुरू झाला. ६०० माणसे ठार झाली आणि ३००० जखमी झाली.

कम्युनिस्ट राजवटीत काबूल सुरक्षित होते. आज तेथे मोठ्या प्रमाणावर पडझड झाली आहे. शहराचे भिन्न भाग वेगवेगळ्या, परस्परांशी लढणाऱ्या गनिमी दलांच्या अमलाखाली आहेत. भोवती चाललेल्या हात-घाईच्या लढायांपासून आपला बचाव करण्यासाठी अफगाण कुटुंबे आपले घरसामान हातगाडीवर घालून एका विभागातून दुसऱ्या विभागात स्थलांतर करताना आढळतात. पण आज शहरात सुरक्षित असा भाग राहिलेला नाही.

अलीकडची लढाई गुलबदन हिकमत्यार यांनी रॉकेटचा हल्ला चढवून सुरू केली. हिकमत्यार ह्यांना अमेरिकन आणि पाकिस्तानी सरकारांचा पाठिंबा होता. त्यांचे आजचे औपचारिक स्थान ते नियोजित-पंतप्रधान (प्राइममिनिस्टर डेझिग्नेट) असे आहे. गेल्या मार्चमध्ये शांतता प्रस्थापित करण्यासाठी इस्लामाबादमध्ये नऊ अफगाण गनिमी दलांची बैठक झाली तेव्हा त्यांना हे अधिकार-स्थान बहाल करण्यात आले. हिकमत्यार नियोजित पंतप्रधान असले तरी ते काबूलमध्ये प्रवेश करू शकत नाहीत. काबूलमध्ये सर्वांत वरचढ असलेले गनिमी दल अहमदशहा मसूद यांचे आहे. ते संरक्षणमंत्री आहेत. मसूद हे सोव्हिएट सैन्याशी लढण्यात सर्वांत अधिक यशस्वी ठरले होते. त्या वेळी हिकमत्यार पाकिस्तानात सुखरूपपणे निवास करून होते. नऊ गनिमी दलांत जो करार झाला तो मृतप्राय आहे. काबूल ताब्यात घेता येत नाही हे ओळखून हिकमत्यार ह्यांनी काबूलपासून ११० कि. मी. दूर असलेल्या जलालाबाद ह्या शहरात बस्तान बसविले आहे. सबंध अफगाणिस्तानची अनेक विभागात फाळणी झाली आहे. मध्यवर्ती सरकार नाममात्र आहे. सर्वांत यशस्वी विभागीय नेता अब्दुल रशीद दोस्तम हा आहे. अफगाणिस्तानच्या उत्तर सीमेजवळचा विभाग त्याच्या नियंत्रणाखाली आहे. मझर-इ-शरीफ ही त्याची राजधानी आहे. दोस्तम हे कम्युनिस्ट राजवटीत सेनापती-संरक्षणमंत्री होते. अफगाणिस्तानात इस्लामी राजवट यावी ह्या मताचे ते आहेत. पण कम्युनिस्ट राजवटीतील अनेकांना त्यांनी आश्रय दिला आहे.

अफगाणिस्तानची परंपरा यादवी युद्धाची आहे. जेव्हा परकीय हस्तक्षेप होतो तेव्हा सतत चाललेली अंतर्गत यादवी अधिकच पेट घेते. नाहीतर अफगाण लोक एकमेकांशी झगडत असताना एकमेकांशी जुळवूनही घेतात. तेव्हा जगाचे लक्ष सध्या अफगाणिस्तानवर केंद्रित नाही. ही अफगाणांच्या पथ्यावर पडणारी गोष्ट आहे.

❋ ❋

